ستيفان وينتر

ترجمة

أحمد نظير الأتاسي، باسل وطفه

تاريخ العلويين
من حلب القرون الوسطى
إلى الجمهورية التركية



تاريخ العلويين
من حلب القرون الوسطى
إلى الجمهورية التركية

ستيفان وينتر

ستيفان وينتر

تاريخ العلويين
من حلب القرون الوسطى إلى الجمهورية التركية

ترجمة

باسل وطفه

أحمد نظير الأتاسي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز حرمون للدراسات المعاصرة
ستيفان وينتر
تاريخ العلويين
من حلب القرون الوسطى إلى الجمهورية التركية
504 ص.؛ 24 سم.
يشتمل على فهرس عام.



Printed Book ISBN: 978-605-7964-51-9
E-Book ISBN: 978-605-2260-94-4

العنوان بالإنكليزية
A History of the `Alawis: From Medieval Aleppo to the Turkish Republic

By Stefan Winter

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز حرمون للدراسات المعاصرة

الناشر



هاتف:
الدوحة، قطر: 97444885996+
إسطنبول، تركيا: 902125240404+

صندوق البريد:
22663 الدوحة، قطر
34091 إسطنبول، تركيا

البريد الإلكتروني: info@harmoon.org
الموقع الإلكتروني: www.harmoon.org

الطباعة والتوزيع



هاتف:
الدوحة، قطر: 97444885996+
إسطنبول، تركيا: 902125240405+

صندوق البريد:
22663 الدوحة، قطر
34091 إسطنبول، تركيا

البريد الإلكتروني: info@maysaloon.com
الموقع الإلكتروني: www.maysaloon.com

Elma basım – Elma Printing & Finishing
Sefaköy, 34295 Küçükçekmece/ Istanbul
+90 212 697 30 30

الطبعة الأولى

إسطنبول، تركيا – كانون أول/ ديسمبر 2018

إلى أحمد بلجين (Ahmet Bilgin)

المحتويات

الفصل السادس 335

الخرائط

الصور

4 .1. حقول التبغ قرب سلمى.

4 .2. قلعة المهالبة (بلاطنس القديمة).

4 .3. عقد التزام لقرية أوبين 1778.

4 .4. مزار النبي يوسف بن عبد الله، بعرين.

5 .1.مرفأ اللاذقية، بداية القرن التاسع عشر.

5 .2. تقرير جاسوس عثماني حول انتفاضة 1834 خ.هـ. C 22354

5 .3. مخطط فرنسي لولاية اللاذقية، 1870.

6 .1. مخططات مركز الشرطة الذي أعد للقرداحة.

6 .2. صالح العالي.

6 .3.رسالة صالح العلي إلى مصطفى كمال، 17 تموز/ يوليو 1921.

6 .4. بقايا ثكنات عسكرية فرنسية قرب بيت الشلّف (اللاذقية).

6 .5. العريضة المؤيدة للوحدويين بتوقيع علي سليمان الأسد، 1936.

شكر وعرفان

تطور هذا المشروع عن اهتمام طويل بالتاريخ السياسي للعلوية في سورية وعن انخراط سابق دام سنوات عدة مع تاريخ المجتمع الريفي العثماني في الحقبة الحديثة المبكرة من خلال أرشيفات إسطنبول وطرابلس. إن هذا الكتاب في شكله الحالي الذي كان بالأصل مصممًا ليكون مدخلًا سريعًا وعامًا في تاريخ العلويين تحت الحكم العثماني، قد بدأ خلال سنة تفرّغ للبحث قضيتها في المعهد الفرنسي للشرق الأدنى (IFPO) في حلب عام 2010-2011. لكن اكتشافي مصادر جديدة ومثيرة، وإدراكي أن الأدبيات السابقة في غالبيتها العظمى كانت مهووسة وبعند شديد بمعتقدات العلويين الدينية من دون أن تعير اهتمامًا لمحيطهم الاجتماعي والاقتصادي، وأخيرًا اشتعال ما كان يملك منذ البداية كل خصائص الحرب الأهلية، هذا كله أقنعني بأن سردية جديدة وطويلة الأمد ومبنية على الدلائل الوثائقية للمجتمع العلوي ولعلاقته بالمجتمع السوري والشرق أوسطي الأوسع لم يكن ضروريًا فقط بل كان أمرًا مستعجلًا. ولذلك فإني أقدم هذا الكتاب إسهامًا أكاديميًا موضوعيًّا في معارفنا عن التاريخ العلوي السوري (والتركي)، وكذلك، بالنظر إلى المأساة التي تتكشف في سورية، محاولة شخصية للتصالح مع أرض ومجتمع وتاريخ لن يعود أبدًا كما كان.

لقد راكمت خلال السنوات الماضية عددًا من الديون، المؤسساتية والفكرية، وأرى من واجبي، وموضع سعادتي، أن أعترف بها. أشعر بالعرفان لزملائي في قسم التاريخ في جامعة الكيبيك في مونتريال (UQÀM) لمنحهم إياي ولمرات عدة فرصة إمضاء بعض الوقت في البحث خارج البلاد، ولتوفيرهم محيطًا أكاديميًا ملائمًا في القسم. أما الدعم المادي فقد جاء من مشروعات عدة يمولها المجلس الكندي للبحث في العلوم الإنسانية (CRSH) وصندوق البحث في المجتمع والثقافة في كيبيك (FRQSC)، هذه المشروعات التي لم يحمل الوصف الأولي لأي منها أي شبه بالنتيجة النهائية (وهذا ما يؤكد مرة أخرى الأهمية الحيوية للدور الذي يجب أن يلعبه التمويل العمومي المؤسساتي للبحث غير التجاري والمدفوع بالفضول في العلوم الاجتماعية). كما قدّم المجلس التركي للبحث

العلمي والتكنولوجي (TÜBİTAK) بسخاء أموالًا إضافية لدعم سنة تفرغ للبحث في أنقرة عام 2015-2014، ولهذا الدعم أتقدم كذلك بكل شكري وامتناني. وإنه من حسن حظي أن قبل قسم التاريخ في جامعة بيلكنت في أنقرة استضافتي باحثًا مشاركًا، وأشدد هنا على شكر رئيس القسم محمد كالباكلي على ترحابه.

معظم البحث الذي قمت به من أجل هذا الكتاب كان في ضيافة أرشيفات رئاسة الوزراء في إسطنبول، حيث كان فؤاد بيك رجب عمادًا لي ولعدد لا يحصى من الدارسين على مر السنين، وكذلك في ضيافة مكتب قصر نوفل البلدية في طرابلس، وهنا أود أن أشكر السيدة راوية صافي التي سمحت لي وفي مرات عدة أن أبقى ساعات أطول في المكتبة. وعندي شكر خاص للعاملين في أرشيفات التاريخ العسكري والدراسات الإستراتيجية (ATASE) في أنقرة على طريقتهم السريعة وغير المعقدة في توفير الوثائق، وذلك منذ اليوم الأول لوقوفي على عتبتهم متبعًا هواي في عام 2012. وأنا ممتن أيضًا للعاملين في أرشيفات الجمهورية وفي المديرية العامة للأوقاف في أنقرة، في المكتبة الوطنية والأرشيفات الوطنية في باريس، في أرشيفات وزارة الشؤون الخارجية في لاكورنوف (فرنسا) وأرشيفات الخدمات التاريخية في وزارة الدفاع في فانسيسن (فرنسا)، في الأرشيفات الوطنية في لندن، وفي مركز المخطوطات الإسلامية (İSAM) في أوسكودار (إسطنبول) لمنحهم إياي فرصة استخدام مجموعات الوثائق والمخطوطات التي بحوزتهم، وكذلك لأصحاب أرشيفات بوش-ماركوبولي وللعاملين في دارس الكتب الوطنية في حلب. أود أن أشكر أيضًا تيري بواسيير، مدير المعهد الفرنسي للشرق الأدنى في حلب، حيث استضافني باحثًا مشاركًا؛ وعصام شحادة، المسؤول عن مكتبة المعهد في دمشق؛ وجمال باروت لتوفيره لي نسخًا عن مصادر أساسية وإحالات عدة من فيض معرفته الواسعة عن تاريخ شمالي سورية.

لم يكن بحثي في باريس أن يكون ممكنًا من دون الضيافة المتكررة لأنسبائي فرانك وإينس آده. وفي تركيا قام أحمد بيلجين وعبير ناعسة، نويكولاس تريبانيه، وستيف براينت، ومتين أتمجا، ويورك نورمان، وكوزده كورتولوش بسخاء بتقديم كثير من التوضيحات، والترتيبات، والمساعدة في تأمين الكتب والوثائق، فمن أجل ذلك سأظل شديد الامتنان لهم. وخلال عملية الكتابة استفدت من نصائح عدد من الأصدقاء

والزملاء. برنارد هيبرغر قدّم لي دافعًا أساسيًا بدعوته لي إلى باريس لعرض نتائج أبحاثي في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية (EHESS)، وذلك في ربيع عام 2012؛ كانت هذه الدعوة أيضًا فرصةً لمعاودة التواصل مع فابريس بلانش، الذي ما تزال معرفته بجغرافية ومجتمع شمال غرب سورية مساعدة لا تقدر بثمن. وكانت دعوة ماكس ويس لي لعرض عملي في مؤتمر مركز ديفيس عن "الاعتقاد واللااعتقاد" في جامعة برينستون في نيسان/ أبريل من عام 2013 أيضًا مثمرة، وكذلك كانت تعليقاته ومقترحاته المتعددة منذ ذلك الحين. كما قدم كثيرون بسخاء إحالات مرجعية، ودعوات لإلقاء محاضرات، أو قاموا بمراجعة فصول من الكتاب، وقدموا النقد والنصح: جوتفريد هاجن، كريستين فيليو، سابرين ميرفين، ستيفان كنوست، ستيفن بوتشازكا، زياد منى، أوليفييه بوكيه، سامي مسعود، ريان جنجيراس، وخاصة فيكتولا أستابتشوك ونظير الأتاسي. أما المرحلة الأخيرة من الكتابة فقد كانت مستحيلة لولا مساعدة طالبي وزميلي سيلفان كورناك، والذي أرسل لي الوثائق من دون كلل، وتحقق في اللحظة الأخيرة من مراجع بيبلوغرافية من منتريال. أقدم لكل هؤلاء شكري من القلب، وهم لا يشاركونني بأي شكل من الأشكال الذنب الناتج عن أي خطأ، أو سهو، أو مضايقة لم يكونوا ليمنعوني من ارتكابها مهما حاولوا. وقد كان من دواعي سروري وامتناني العمل مع فريد أبيل، جيل هاريس، وأنيتا أوبراين، من دار برينستون للنشر الذين يدين هذا الكتاب بالكثير لمهاراتهم التحريرية.

أخيرًا، أريد أن أعبر عن شكري لمفالدا آده لقاء مشاركتي في اهتمامي الأكاديمي ومنحي الدعم الشخصي الذي لا يكل، وكذلك لأولادنا ل. ف. وأ. لقاء مرحهم ومرافقتهم الضرورية لي في الرحلات الميدانية المتزايدة الكآبة إلى الجبال السورية في ربيع العام 2011، ولقاء مواجهتهم الشجاعة للتحديات الجديدة، في كيبيك وتركيا منذ ذلك الحين. وليس لي اليوم إلا التمني بأن أكتشف ذات يوم أن هذا الجهد جله كان من أجل هدف جدير بالتضحية.

ستيفان وينتر

أنقرة، 30 نيسان/ أبريل 2015

مقدمة المؤلف

إن العلويين ومن دون شك من أكثر الجماعات المذهبية ظهورًا وتداولًا في الأحاديث في الشرق الأوسط اليوم. يمثل العلويون الذين يُعدون فرعًا من الشيعة الإمامية ويُشار إليهم عادة في الأدبيات الكلاسكية بـ (النصيريين) حوالى 11 في المئة من سكان سورية (مليونا إنسان تقريبًا)، إضافة إلى تجمعات إقليمية في إقليم أنطاكيا (هاتاي)، وكذلك أضنة ومرسين في جنوبي تركيا[1]. وفي منطقة عكار ومدينة طرابلس في شمالي لبنان. وتوجد قرية علوية وحيدة في جنوب لبنان هي غجر، عزل نصفها تحت الاحتلال الإسرائيلي وما تزال تحت سيطرته حتى بعد انسحاب جيش الدفاع الإسرائيلي من معظم لبنان في عام 2000. مهما سيكون وضع غجر مستقبلًا (وهي ما تزال تحت الاحتلال حتى أيلول/ سبتمبر 2015)، يمكن بناءً عليه القول بأن مجموعة سكانية علوية صغيرة ما تزال تحت السيادة الإسرائيلية الفعلية. إلا أن ما سبّب هذا الاهتمام، أكثر من أي شيء آخر، هو دورهم في تاريخ سورية الحديث: إن صعود طبقة جديدة من الضباط العلويين في جيش سورية المستقلة، ودورهم المهيمن في حزب البعث، والاقتناص الصريح للسلطة من قبل اللواء العلوي حافظ الأسد في عام 1970، وحكمه الطويل رئيسًا متبوعًا بحكم ابنه بشار في عام 2000، والدور غير المتكافئ مع عددهم الذي لعبه العلويون في الدولة، هذا الدور الملحوظ بصورة خاصة منذ دخول سورية في حرب أهلية وفوضى طائفية في عام 2011، هذه العوامل كلها ألقت الأضواء على الأصول المتوهّمة، والتحولات، والهوية السياسية لهذه الجماعة بحد ذاتها (أي بوصفها جماعة لا أفرادًا، م)، التي طالما تعرضت للبغض بصفتها «طائفة» جبلية منحرفة تعيش على هامش الدولة الجغرافي والاجتماعي.

لكن على الرغم من هذا الاهتمام الحالي الذي ولّده العلويون (أو لنقل بسببه)، فإن تاريخهم الأقدم غالبًا ما يتم التعامل معه بصورة جوهرانية، واختزاله إلى موضوع واحد

(1) لا يجب الخلط بين العلويين النصيريين والعلويين الأتراك Alevi، فقد تجمعهم التسمية نفسها ووضعهم بوصفهم أقلية مذهبية، لكن الأخيرين يشكلون جماعة، أو جماعات، دينية وقومية متمايزة.

وشامل من الاقتناص الديني، والهامشية، والاضطهاد. سواءً في الإعلام الغربي أم العربي الخليجي، لا يغفل أي تقرير تقريبًا عن التأكيد على أن المذهب العلوي يشكّل (أقلية) ينظر إليها بقية المسلمين على أنها مهرطقة، وعلى أن الجماعة كلها، نتيجةً لذلك، كانت (مضطهَدة تاريخيًّا). وفق هذه السردية الشاملة metanarrative التي يشترك فيها أيضًا عدد لا بأس به من الأكاديميين، فإن فتوى أفتاها العالم الأصولي المشهور ابن تيمية في القرن الرابع عشر تدعو إلى القضاء المبرم عليهم يمكنها أن تلخص تجربتهم الحقيقة المعيشة تحت حكم المسلمين، وإنهم من ثم لم يتمكنوا البقاء على قيد الحياة إلا نتيجة تحصّنهم في «ملجئهم الجبلي» في شمال غربي سورية، وذلك قبل أن يخرجوا من عزلتهم خلال مرحلة الانتداب الفرنسي على سوريا (ويستولوا على السلطة) على كل البلد في نهاية المطاف. وبناء على هذا، فإن سمات التخفي [بمعنيي الانعزال والتقية، م]، والدفاع عن النفس، والعشائرية التي تتسم بها هذه الطائفة المضطهَدة بلا هوادة يمكنها أن تشرح بصورة شبه كلية طبيعة النظام الحاكم اليوم. وللمفارقة، فإن مساندي الأسد أنفسهم قد بدؤوا يلعبون على وتر هذه الرؤية، ويُلهبون الخوف بين العلويين ومجموعات أخرى من الكراهية التاريخية والمنفلتة من عقالها التي تُظهرها الأغلبية السنية تجاههم، وسيلة لتكريس الولاء للنظام الحاكم[2].

إن المشكلة في مفهوم (الاضطهاد التاريخي) وغيره من التقييمات الشاملة هي أن الدلائل التاريخية لا تدعمها. إن المؤرخين، في تأسيسهم تصوّراتهم على قاعدة فتاوى، ومدونات دينية، وكتابات تاريخية سردية، قد اتجهوا دائمًا نحو التركيز على انعزال العلويين القيمي عن بقية المجتمع وعلى صراعات مجتمعية عرَضية وذات طبيعة نادرة. إن التركيز على الاختلاف المذهبي -وهو جزء من نسق تفسيري أوسع يفترض ألا شيء حقيقةً يعلو على الدين في الشرق الأوسط- لم يعد مُرضيًا أكاديميًا وحسب بل لا يمكن تبريره أيضًا في ضوء تجييش الأساطير ذات النفس الطائفي عند الأطراف المشاركة في الحرب الأهلية في سورية جميعها. هناك عدد من المصادر التي تشير إلى إدماج العلويين ضمن المجتمع السوري الأعرض على طول التاريخ. وبشكل خاص، فإن عددًا كبيرًا من الكراسات

(2) انظر إلى التحليل الأحدث في

Michael Kerr and Craig Larkin, eds, The Alawis of Syria: War, Faith and Politics in the Levant (London: Hurst, 2015).

التعليمية عن الإدارة المملوكية، ومن الوثائق الأرشيفية العثمانية والتركية، ومن أدبيات التراجم المكتوبة بأيدي علويين تطعن بالتصوّر القائل بأن «المجتمع» العلوي، هذا إذا كان هناك شيء من هذا القبيل، كان معزولًا عن العالم المحيط به، أو كان متمايزًا عن غيره من الجماعات الريفية، أو كان خاضعًا لتمييز عنصري منتظم. تهدف هذه الدراسة إلى إعطاء رواية أقل جوهرانيةً [لا يختزل، م] وأكثر ماديةً للتاريخ العلوي، وذلك من خلال التركيز على منشأ الدعوة العلوية في سورية وانتشارها، وعلى وضع العلويين المحدد تحت إمبراطوريات مسلمة متعاقبة وعلاقاتهم بغيرهم من الجماعات، وعلى الاختلافات المناطقية والطبقية ضمن المجتمع العلوي نفسه، وليس من خلال التركيز على الأسس المذهبية لهذه المجتمع. تقدم هذه الدراسة مقاربة (علمانية) لهذا التاريخ بمعنى الكلمة المزدوج (أي كما في اللغة الفرنسية): أي من خلال تفضيل السياقات السوسيو-اقتصادية والسياسية والإدارية لتطور الهوية العلوية الحديثة على سماتها الدينية البحتة، ومن خلال اعتماد منظور الأمد الطويل longue-durée والقرون المتعددة من أجل تقييم التحوّل، العميق بطبيعته، للهوية الجمعية العلوية على مَر الزمن.

التصوّرات الكلاسيكية للعلوية، المصطلحات، والتقية

من ناحية المعتقد، فإن العلوية أو النصيرية هي كشف سرّي صوفي للطبيعة الحقيقية لله، والكون، و(الإمامة) (أي الاعتقاد بأن علي بن أبي طالب ونسبه كانوا الخلفاء الشرعيين الوحيدين للرسول محمد، وهو اعتقاد يشترك فيه الشيعة كلهم)، انتقل عبر الأجيال من محمد بن نصير، وهو عالم وأحد أصحاب الإمامَين الظاهرَين الأخيرَين عند الشيعة في القرن التاسع. بسبب الطبيعة المستترة والسرّانية لتعاليم العلوية، والتي تُعطى فقط لمريدين منتخبين، كما هي الحال في الطرق الصوفية، فقد كان من الطبيعي أن يكره المؤمنون العلويون الإفصاح عن تفاصيل معتقدهم وعبادتهم للغرباء، وأصبح من باب (الكليشه) المتعارف عليها تقديم العلوية على أنها مبهمة، وغامضة، وغير مدروسة بما فيه الكفاية[3]. في الواقع،

(3) من أجل عرض عام وحديث

Heinz Halm, (Nusayriyya), Encyclopaedia of Islam, new ed. [EI2] (Leiden: Brill, 1995), 8:145 48; İlyas Üzüm, (Nusayrilik), Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: İSAM, 2007), 33:270–74.

فإن الافتتان بالعلوية بحد ذاته قد أنتج في العصور الحديثة كمًا هائلًا من الأدبيات يتناقض مع غموضها. لم يلتقِ بعض أوائل الرحّالة الأوروبيين إلى المنطقة حقيقةً بأي من العلويين، لكنهم كانوا راضين كل الرضى بالاعتماد على محاوريهم المحليين ليقدموا لهم أوصافهم المذهلة لهذه الطائفة؛ وحتى بعض المشاهير من الباحثين المستشرقين ردّدوا مزاعم شنيعة تقول بأن العلويين وثنيون، وأنهم يعبدون الشمس والكلاب والأعضاء التناسلية الأنثوية أو يشاركون بعربدات جنسية ليلية جزءًا من ممارساتهم التعبدية –وهي أشياء كونت بالطبع جزءًا من قائمة الاتهامات المعتادة ضد الجماعات الدينية، المسلمة والمسيحية– على مر العصور. في الوقت نفسه، فإن الحضور المتزايد للأوروبيين في الشرق الأوسط وانتشار الدراسات الاستشراقية في الجامعات الغربية في القرن التاسع عشر أنتجا أيضًا عددًا كبيرًا من الدراسات الرصينة، الناقدة للنص text-critical أو التجريبية التي كرست العلوية منذ وقت مبكر موضوعًا مفضّلًا للأبحاث الأكاديمية.

لقد ركزت الأعمال البحثية الكلاسيكية عن العلوية، كما هو الحال بخصوص الديانات الشرقية الأخرى، في معظمها على الأصل الافتراضية للعلوية وتعاليمها المجازية. شكّل كتاب جوزيف سيمون أسّماني Joseph Simon Assemani مكتبة الشرق Bibliotheca Orientalis (1717–1728))، وهو مجموعة مختصرات لنصوص شرقية مترجمة إلى اللاتينية تحتوي على رواية استهجانية بعض الشيء لبدايات الجماعة، لمدة طويلة أساس المعرفة الأوروبية عن العلويين[4]؛ من جهة أخرى، نجد بين الأبحاث النقدية المبكرة عن الجماعة بحث كارستين نيبور Carsten Niebuhr (المتوفى في عام 1815)، وكان عضوًا في بعثة استكشافية ذات تمويل دانماركي إلى الجزيرة العربية والشرق الأقصى في ستينيات القرن الثامن عشر. تستند رواية نيبور إلى معلومات مستقاة من مصادر محلية متعاطفة، وكذلك من مدونات نصيرية يبدو أن السلطات العثمانية كانت قد استولت عليها، وهي تحتوي ما نعرفه من حيث الجوهر عن تلك الديانة اليوم. يتميز نيبور عن الكتاب المبكرين بمحاولته لشرح العلوية بشكل عقلاني، حيث أشار إلى أن (النصيريين) يفضلون تسمية أنفسهم بـ (المؤمنين) Mûmen، واقترح أن الاتهامات المعنية بعبادتهم المفترضة للشمس وغيرها من الأجرام السماوية ربما نتجت عن

(4) مذكور في
Constantin-François Volney (d. 1820), Travels through Egypt and Syria in the Years 1783, 1784, and 1785 (New York: Evert Duyckinck, 1798), 2:3–5.

سوء تفسير لفهرس الأسماء والمصطلحات الرمزية المعتمد لديهم[5].

أما المستشرقون والمبشرون اللاحقون فقد أسهبوا في بحثهم عن إمكان أن يكون لهذه الجماعة أرضية في الأفلاطونية الجديدة، والغنوصية، والمسيحية الشرقية. على سبيل المثال، جادلت دراسات كتبها أولاوس جيرهارد تيخزينOlaus Gerhard Tychsen (1784، 1793)) وهاينريش جوتلوب باولوس1792) (Heinrich Gottlob Paulus في إمكانية مماهاة النصيريين مع المندائيين، حيث اتضح أن معتقدات الأخيرين التوفيقية واسمهم البديل ذو اللفظ المشابه (الناصريون) Nazoraeans سيبقى مدة طويلة مصدر تشويش[6]؛ واتّبع عدد من الكتاب المتأخرين خطى إرنست رينان Ernest Renan (المتوفى في عام 1892) في افتراضهم أن (نصيري) ليس إلا تصغير كلمة (نصارى) (أي المسيحيين)، وأن العلويين هم بالنتيجة جماعة مسيحية فُقد أثرها لزمن طويل[7]. على الرغم من سهولة إثبات خطأ هذه الفرضية، فإن هذا الفَهم يشير إلى حقيقة أن الفكر النصيري يشترك مع المسيحية الغنوصية المبكرة بسمات عدة، وأن علويي المرتفعات السورية، على المستوى الشعبي، عادةً ما شاركوا في أو اعتمدوا الأعياد الدينية لجيرانهم المسيحيين. إلى اليوم، ما يزال مدى تأثير المسيحية وغيرها من الأديان في العلوية موضوع كثير من الاهتمام والجدل في أوساط الدارسين المختصين[8].

سلّط الافتتان بجذور العلوية ومعتقداتها الضوء على سمتين مهمتين بالنسبة إلينا من سمات الهوية العلوية، ونعني غياب مصطلح تاريخي موحّد للدلالة على الجماعة، ثم

---

(5) Carsten Niebuhr, Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern (Copenhagen: Nicolaus Möller, 1778), 2:439–44.

(6) Olaus Gerhard Tychsen (d. 1815), (Die Syrischen Nassairier und ihre Itame), in Memorabilien, vol. 4 (1793), 185–88; Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (d. 1851), in Memorabilien: Eine philologisch-theologische Zeitschrift der Geschichte und Philologie der Religionen dem Bibelstudium und der morgenländischen Litteratur gewidmet, ed. H. Paulus (Leipzig: Siegfried Lebrecht Crusius, 1793), 3:111–22.

(7) René Dussaud (d. 1951), Histoire et religion des Nosairîs (Paris: Bouillon, 1900), xxxi, 9, 14.

(8) Meir Bar-Asher and Aryeh Kofsky, The Nusayrī-'Alawī Religion: An Enquiry into Its Theology and Liturgy (Leiden: Brill, 2002); Yaron Friedman, The Nusayrī-'Alawīs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria (Leiden: Brill, 2010).

ممارستها المزعومة للتقية. أول ظهور للمصطلح (نصيري) كان في كتابات الملل والنحل الإسلامية من العصور الوسطى، لكن العلماء العلويين لم يستخدموا هذا المصطلح نهائيًا في كتاباتهم. من ناحية أخرى، فقد عرّف عوام العلويين عن أنفسهم تجاه الآخرين في حالات عدة على أنهم نصيريون (أو باللفظ العربي العامي المقتضب لجمع التكسير، النّصيرية، الذي كرسته كتابات الرحالة الأوروبيين على شكل الأنصارية، ".Ansarie" Ansairy"")[9]، وبناءً عليه يمكن للمرء أن يفترض بأن العلويين، كحال غيرهم من الجماعات المبتدعة، لم يلبثوا أن اعتمدوا تسمية كان يطلقها عليهم الآخرون في الأصل بمعنى تحقيري[10]. أم التسمية "علوي"، بينما كانت تُستخدم أحيانًا في العصور الوسطى للتمييز بين الشيعة الإمامية والإسماعيلية (انظر الفصل الأول)، فلم يتم اعتمادها حتى نهاية الحكم العثماني؛ كتعريف ذاتي عن النفس، كان العلويون السوريون يستخدمون غالبًا مصطلح فلاحين أو أتباع المنهج (الخصيبي)، من باب تمييز أنفسهم من غيرهم من تيارات الحركة الشيعية المبكرة. أما استخدام المصطلح للدلالة على وبناء مجتمع مذهبي واحد وشامل، كما جسّده نشر كتاب محمد أمين الطويل تاريخ العلويين عام [11]1924، وهو -كما سنحاجج في الفصل السادس- التاريخ الكامل الوحيد للعلويين بوصفهم طائفة، فقد كان هو نفسه سيرورة تاريخية خاصة باضطرابات الإمبراطورية العثمانية.

السمة الأخرى للعلوية التي حظيت باهتمام كبير، لا مسوغ له غالبًا، في الدراسات الغربية هي ممارسة الإخفاء، المعروفة في المصطلح الإسلامي بالتقية، وتقول بأن العلويين وغيرهم من الأقليات الطائفية ربما يُخفون -أو على الأقل- لا يتشددون بإظهار هويتهم

---

(9) أل التعريف تُلفَظ كهمزة قبل حرف شمسي مثل النون مع تشديد هذا الحرف فتُسمع الكلمة على شكل أنّصيرية، ومن هنا جاء المصطلح السابق الذكر. (المترجم)

(10) Samuel Lyde (d. 1860), The Asian Mystery. Illustrated in the History, Religion, and Present State of the Ansaireeh or Nusairis of Syria (London: Longman, Green, Longman and Roberts, 1860), 1.

سنستخدم مصطلح علوي حين الحديث عن الجماعة وتاريخها بالمعنى العام، وسنستخدم كذلك مصطلح نصيري من دون أي حكم مسبق وذلك عند الحديث تحديدًا عن المعتقدات الجماعة الدينية أو عند الاقتباس من النصوص القديمة أو الأرشيفية. لقد حظي مصطلح (نصيري) ببعض القبول في سورية ولبنان حين استخدامه في سياق تاريخي؛ انظر: محمد أحمد علي، العلويين في التاريخ: حقائق وأباطيل (بيروت: مؤسسة النور، 1997)، 61-259. أما في تركيا، وحيث لا يخضع المصطلح إلى التابو السياسي نفسه، فإن استخدامه شائع للتمييز بين (العلوية العربية) (Arap Aleviliği) في هاتاي وجوارها وبين المذهب (العلوي) (Alevi) التركي الأوسع.

(11) محمد أمين غالب الطويل (المتوفى 1932)، تاريخ العلويين، الإصدار الثالث (بيروت: دار الأندلس، 1979).

من أجل أن يتفادوا الاضطهاد. إن مبدأ التقية متجذر في الفقه الإسلامي، لكنه لعب تاريخيًا دورًا خاصًا في التشيع وبعض الشعائر الصوفية، حيث يمكن أن يحمل معنى إبقاء أسرار معرفة المريد السرية محجوبة عمّن هم خارج الجماعة[12]. بناء على هذا الفهم، لا بد أن الداخلين في العقيدة النصيرية قد مارسوا التقية في ما يخص أسس معتقدهم الديني، لكن المستهزئين بهم من السنيين إضافة إلى المراقبين الغربيين غالبًا ما زعموا أن هذه الممارسة تشمل الكذب بغرض إخفاء هويتهم أيضًا: ((إن مبدأهم هو عدم الانتماء إلى أي دين))، بحسب ما أشار هنري ماوندريل Henry Maundrell الرحالة الإنكليزي من القرن السابع عشر، ((لكنهم كالحرباء يتسربلون بلون الدين، أيًا كان، الذي يعكسه ذلك الشخص الذي يصدف أنهم يتحاورون معه)).[13] إن عدم التركيز على العناصر الخلافية في معتقدهم، أو على الأمور الدينية بصورة عامة، كانت بلا شك ممارسة طبيعية لأعضاء أية أقلية مبتدعة عند سفرهم أو تعاملهم مع السلطات في أمور أكثر دنيوية؛ من جهة أخرى، في زمن كانت تتمايز فيه أجزاء المجتمع المختلفة بوضوح من خلال اللباس أو اللهجة[14] أكثر مما هي عليه الحال اليوم، فمن غير المحتمل أن هوية العلويين وغيرهم من الجبليين لم تكن واضحة ومعروفة مباشرة. إن الكتب التعليمية في الدواوين المملوكية والوثائق الإدارية العثمانية، كما سنرى، تبرهن بأن السلطات كانت عادة على علم وثيق بالهوية المذهبية لرعاياها التي كانت تفرض عليهم الضرائب، في حين لم تكن تعير إلا الشيء اليسير من الاهتمام لعقائدهم الدينية الفعلية. إن القبض على بعض العلويين في اللاذقية وإعدامهم في بدايات القرن التاسع عشر (انظر الفصل الخامس) يناقض أن تصوّر يفيد بأنه كان من السهل على العلويين إخفاء هويتهم. من الناحية التاريخية، لم تكن التقية أبدًا عاملًا من العوامل الداخلة في تعاملهم مع الدولة أو مع أعضاء الجماعات الأخرى.

(12) Etan Kohlberg, (Some Imamī-Shī'ī Views of Taqīya). Journal of the American Oriental Society 95 (1975): 395–402; Friedman, Nusayrī-'Alawīs, 13–14, 143–47.

(13) Henry Maundrell (d. 1701), A Journey from Aleppo to Jerusalem at Easter, A.D. 1697 (Boston: Samuel Simpkins, 1836), 21.

(14) حتى في العصور الحديثة فإنه غالبًا ما يُصار إلى تمييز العلويين من خلال لفظهم لحرف القاف الذي لا يُنطق في أغلب اللهجات المحكية السورية. [طبعًا، لا تصبح القاف صامتة تمامًا كما زعم الكاتب، وإنما تتحول إلى همزة، م].

المصادر والحجة

إن هذه الدراسة مبنية على إدراك حقيقة أن المصادر معظمها، بما فيها الكتابات الدينية للعلويين أنفسهم إضافة إلى الكتب السنية مثل الملل والنحل، والفتاوى، وتواريخ القرون الوسطى، وباختصار أي نص يشير إلى العلويين (النصيريين) بوصفهم فرقة دينية، ستعنى بهويتهم الدينية، ومن ثم ستبالغ في إظهار آخريتهم otherness {أي صفتهم كآخر، مختلف، وخارج الجماعة المهيمنة، م} واستحالة تصالحهم مع المجتمع السوري أو الإسلامي. إن نتيجة مثل هذه التصورات هي أن معظم الدراسات عن الماضي العلوي كانت إما شديدة التركيز على المعتقدات أو أنتجت تاريخًا أخباريًا(15) histoire événementielle يحاول حبك سردية كاملة من حفنة من الإشارات إلى ما يبدو أنه حالات نزاع واضطهاد وعنف طائفي، من النوع الذي تفضّله التواريخ الإخبارية والسردية، منتشر في كل مكان وزمان، في حين إنه كان نادر الحدوث، وذلك من أجل إنتاج قصة صراع لا يبدو أن له نهاية. لكن الفصول القادمة ستركز بالتحديد على دلائل تاريخية أقل بروزًا -لكنها في النهاية عادية- تشير إلى تفاعل عادي، روتيني، يشبه ما يحدث كل يوم، بين العلويين وجيرانهم، أو بينهم وبين سلطات الدولة. على وجه التحديد، ستلقي هذه الفصول الضوء على ثروة من الوثائق الإدارية من إسطنبول وطرابلس على حد سواء، وثائق لم يستخدمها أحد من قبل، لأسباب من بينها عدم دعمها للسردية المعتادة، منها: كداسترو (دفتر سجلات) الضرائب وأوامر تنفيذية تدلّ على أن المماليك والعثمانيين على حد سواء قد اعترفوا بالعلويين وأدمجوهم في الدولة بوصفهم صنفًا من الرعايا يدفع الضرائب؛ عقود التزام ضريبي من أرشيفات المحكمة الشرعية في طرابلس تدلّ على أن طبقةً عثمانية-علوية مستقلة من ملاكي الأراضي الأعيان كانت تهيمن على المنطقة، هذه الطبقة كانت مدينة بنجاحها لتطوّر زراعة التبغ

(15) مصطلح فرنسي (الكلمة الأولى فيه من اليسا تعني تاريخ والثانية صفة مشتقة من كلمة حدث أو خبر) نحته المؤرخ فرنناند بروديل Fernand Braudel أحد مؤسسي مدرسة الحوليات في التاريخ Annales School. تميز هذه المدرسة بين مفهومَين أساسيين، المدة الطويلة longue durée والمدة القصيرة courte durée؛ الأول يشير إلى الأنساق التاريخية البطيئة لكن تحكم حركة التاريخ؛ أما الثاني فيشير إلى الأحداث والأخبار التي يبدو للباحث غير المتمرس أنها تشرح التاريخ سببيًا في حين إنها، وفقًا للمدرسة، ليست إلا ضجيجًا كذلك الذي يملأ الحياة اليومية. بناء عليه يمكن تسمية النوع الثاني من التحليل التاريخي أو الكتابات التاريخي بالتواريخ الأخبارية أو الأحداثية، أي التي تشغل نفسها بسرد الأحداث المتعاقبة زمنيًا ليس إلا. (المترجم).

بشكل تجاري في القرن الثامن عشر؛ وثائق تشير إلى قيام الدولة ببناء مدارس، وبجهد آخر غرضها الضبط الاجتماعي في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين؛ وسلسلة جديدة من الوثائق من الأرشيفات العسكرية في أنقرة تكشف روابط وظيفية بين ثورة علوية ضد الفرنسيين في نهاية العهد العثماني وبين القوات الكمالية في الأناضول.

سيُكمّل هذه المصادر، خاصة في الفصلين الافتتاحيين عن المرحلة القروسطية، معجم تراجم علوي فريد وغير منشور (يبدو أن الوصول إلى نسخته الأصلية غير ممكن الآن بسبب الحرب الأهلية) يحتوي على إشارات عدة متناثرة هنا وهناك إلى علويين يتفاعلون على مستوى يومي معتاد مع موظفين أيوبيين ومملوكيين ومع جيرانهم من الإسماعيليين. لم يَخضع كتاب خير الصنيعة في مختصر تاريخ غلاة الشيعة لكاتبه حسين ميهوب حرفوش (المتوفى 1959) لأية دراسة منهجية بالرغم من أن محتواه قد بدأ يتغلغل في كتابات تاريخية علوية جديدة وواسعة تعتمد منهج التراجم ظهرت في العقود الأخيرة[16]. إضافة إلى ذلك، فإن الفصلَين الأخيرين سيعتمدان على مادة واسعة من أرشيفات وزارة الخارجية الفرنسية (لاكورنوف La Courneuve) والأرشيفات العسكرية الفرنسية (فانسين Vincennes) تعكس اهتمام فرنسا المتزايد، وفي النهاية سيطرتها على، المجتمع العلوي في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. وسنختم الكتاب باعتناء بالوثائق الجمهورية التركية من الأرشيفات الوطنية في أنقرة، والتي تفصّل جهد حزب الشعب الجمهوري الأتاتوركي (جمهوريت خلق بارتيسي Cumhuriyet Halk Partisi) الرامي إلى قولبة علويي جنوب تركيا بوصفهم أتراكًا من الناحية الإثنية. من خلال تفضيلنا المصادر العلمانية على المصادر الدينية في الكتاب كله، فإن هذه الدراسة لا تهدف إلى التقليل من أهمية الهوية الدينية العلوية والمجتمع العلوي المذهبي موضوعًا للتحليل، لكنها تهدف إلى البرهان أن دراسة علاقة هذه المجتمع مع جيرانه، وحكّامه، ومضطهديه المزعومين، ومع الأخذ بالحسبان كل عمقها التاريخي، لن تكون ممكنة إلا بالاستناد إلى قاعدة وثائقية أكثر اتساعًا من سابقاتها.

---

(16) انظر: علي عباس حرفوش (المتوفى 1981)، المغمورون القدماء في جبال اللاذقية (دمشق: دار الينابيع، 1996)؛ ديب علي حسن، أعلام من المذهب الجعفري (العلوي)، 3 مجلدات (بيروت: دار الساحل للتراث، 2000-1997)؛ علي محمد الموسى، الإمام علي والعلويون: دراسة وتاريخ وتراجم (دمشق: دار الفتاة، 2002)؛ وآمل عباس المعروف، تاريخ العلويين في بلاد الشام: منذ فجر الإسلام إلى تاريخنا المعاصر خلال جميع العصور التي مرّت على المنطقة العربية والإسلامية، 3 مجلدات (طرابلس: دار الأمل والسلام، 2013).

من ناحية زمنية، يبدأ هذا الكتاب مع إقامة السلالة الحمدانية في حلب عام 947، التي بدأ تحت رعايتها أول انتشار للتعاليم العلوية في سورية الجغرافية. يحاجج الفصل الأول بأن العلوية لم تكن (فرعًا) من (الأصل) الشيعي الإثني عشري العراقي، لكنها شكّلت أحد اتجاهاته المركزية التي صُوِّرَت من خلال أثر رجعي على أنها إحدى (اقتناصاته) أو هرطقاته بعد مأسسة اتجاه شيعي اثني عشري في القرن الحادي عشر موسوم بأدبياته الواسعة. علاوة على ذلك، فإن انتشار العلوية على طول وادي الفرات ثم إلى شمال سورية، فحلب، فحماة، ثم في النهاية إلى المرتفعات الساحلية من عكا إلى اللاذقية (بهذا الترتيب) لم يكن نتيجة هرب متخيَّل من الاضطهاد لكن نتيجة جهد تبشيري مستمر (دعوة). كانت هذه الدعوة في تنافس مع دعوات الإسماعيليين والإسحاقيين وعدد من الجماعات الفرعية الشيعية، لكنها لم تتمايز بوضوح من التشيع الإمامي إلا في العصور القروسطية اللاحقة، ما يشرح سبب تجاور الأراضي العلوية والشيعية الاثني عشرية في سورية ولبنان دون أي تقاطع إلى يومنا هذا. من المحتمل أن الدعوة العلوية كانت أهم هذه الدعوات حتى بدايات القرن الحادي عشر، حيث تمتعت بدعم عدد من السلالات الحاكمة المحلية مثل الحمدانيين، والتنوخيين، وحتى الفاطميين، ولذلك فإنها لم تتطور تاريخيًا بصفتها جماعة دينية (هامشية)، ولكن بوصفها إحدى أهم التيارات في الإسلام كله؛ أما حصر العلوية في جبال غربي سورية فقد كان فوق كل شيء نتيجة الغزوات الصليبية التي فرضت النهاية الفعلية للدعوة، وأجبرت العلويين بصورة مطردة على تنظيم أنفسهم حول محاور عشائرية وعلى التماس حماية منافسيهم السابقين، ونعني الأمراء الإسماعيليين النزاريين.

مسيرة الانطواء على الذات هذه، سيحاول الفصل الثاني إظهارها، جلبت معها مناقشة داخلية حول حدود السلطة الدينية العلوية وحدود الأرثوذكسية العلوية، هذه المناقشة التي كان لها أثر تكويني أبعد من أي صراع مزعوم مع التيارات الشيعية أو السنّية الأخرى؛ لم تذكر التواريخ العربية القروسطية الجماعة العلوية على الإطلاق، وقد استفادت هذه الجماعة، بحسب مصادر التراجم الخاصة بها، من لامبالاة المسؤولين الأيوبيين والمملوكيين في العصور الوسطى المتأخرة أو حتى تسامحهم. سيركز هذه الفصل بصورة خاصة على حملة تأديبية ضد العلويين في منطقة جبلة في عام 1318، هذه الحملة التي أصبح من المعتاد تقديمها مثالًا عن سياسة مملوكية عامة ضد العلويين

لكنها كانت في الحقيقة نتيجة تمرد ضريبي محلي، وتمت لاحقًا إعادة تفسيرها في الأدبيات السنية (المتديّنة) بوصفها صراعًا دينيًّا. لقد تحوّلت فتوى ابن تيمية الشهيرة، وهي أحد المصادر السنية القليلة من تلك المدة التي ذكرت ملّة العلويين، لتصبح اليوم تعبيرًا عن الرأي الواحد والثابت للأرثوذكسية المسلمة حول العلويين، في حين إن ابن تيمية نفسه كان منبوذًا، ولم يكن لآرائه أي تأثير في الفكر المملوكي أو العثماني حتى القرن الثامن عشر، ويمكن إثبات هذا الأمر. وفي نهاية هذا الفصل، سأحاجج بأن كداسترو الضرائب العثماني المبكر يعد مصدرًا أفضل بكثير عن (السياسة) المملوكية تجاه العلويين، فقد تابعت هذه الوثائق ومأسست الممارسة المملوكية المتمثلة بتحصيل ضرائب خاصة بالعلويين، ما يثبت أن السلطات المملوكية اعترفت بهم جماعةً.

هذا الكداسترو العثماني سيكون موضوع بحث مفصّل في الفصل الثالث، وذلك لغرضين؛ أولًا إظهار مدى هيمنة الدولة العثمانية على المنطقة في القرن السادس عشر، وثانيًا إثبات امتناع العثمانيين عن أية محاولة لإبادة السكان العلويين (كما يزعم الفلكلور المحلي)، بل حاولوا تحصيل أكبر مبلغ ممكن من العائدات الضريبية، وذلك من خلال إبقاء الضرائب الخاصة بالعلويين إلا في المناطق التي كانت بحاجة إلى إنعاش اقتصادي، حيث عدّلوا هذه الضرائب أو سامحوا بها أهالي المنطقة. أما الجزء الثاني من الفصل فسيستند بصورة رئيسة إلى أوامر تنفيذية عثمانية من أجل البرهنة على أن الحكومة الإمبراطورية العثمانية نظرت إلى حوادث قطع الطريق في الجبال الساحلية التي قام بها علويون بوصفها مشكلة اجتماعية وليست مشكلة دينية، حيث صوّرت الرعايا العلويين (الجاهلين) مرارًا وتكرارًا أنهم ضحايا يتلاعب بهم أشخاص أشد نفوذًا، ولم تميّز ضدهم على أساس ديانتهم.

يتابع الفصل الرابع في المنحى نفسه، حيث سيبرهن أن ضعف سلطة المركز العثماني في الأطراف [أو اكتساب الأقاليم لسلطة أمبر على حساب المركز، م] في أثناء القرن الثامن عشر قد رافقه استخدام هذه السلطات عائلات علوية معروفة أنها ملتزمة ضريبيًّا في المنطقة، هذه العائلات استفادت بدورها من التطور غير المسبوق لزراعة التبغ التجارية لتصبح طبقة حقيقة من ملاكي أراضي الأعيان؛ سيحاجج هذه الفصل أيضًا بأن تعاظم الفروق الاجتماعية ضمن المجتمع العلوي، وليس تعاظم الاضطهاد الخارجي، أدى إلى

تصاعد (التحوّل العشائري) في هذا المجتمع، وإلى اتساع الهجرة العلوية نحو السهول الساحلية والداخلية إضافة إلى استيطان العلويين في إقليم هاتاي في تركيا الحالية.

يتصدى الفصل الخامس للقرن التاسع عشر الطويل ولحقبة الإصلاحات العثمانية. يبدأ الفصل بإظهار دخول طبقة الأعيان العلويين المتزايد في صراع مع مسؤولين عثمانيين شبه مستقلين خلال مرحلة تفتت السلطة الإمبراطورية العثمانية في بداية ذلك القرن، ما أدى إلى عدّ المجتمع العلوي للمرة الأولى جماعة من الهراطقة والمنبوذين من المجتمع العثماني. في مواجهة التمييز المتزايد والتعسف من جهة المسؤولين الإقليميين، استمر الزعماء الإقطاعيون العلويون على الرغم من ذلك في دعم السلطة العثمانية المبعثرة ضد النزعة التحكمية المتغلغلة statism لدولة النظام المصري بين عامي 1832 و1840. ننتقل بعد ذلك لنحاجج بأن المجتمع العلوي بدأ بعد ذلك بالتعرض المتنامي لإجراءات هندسة اجتماعية قمعية تحت سلطة التنظيمات ثم تحت سلطة عبد الحميد الثاني، من بينها التجنيد الإلزامي والتحويل الديني. لكن وفي الوقت نفسه، بينما كان العلويون يقاومون الجهد الرامي إلى استيعابهم، بدؤوا باستخدام فوائد التعليم العمومي الحديث والتمثيل النسبي ضمن المجالس البلدية حديثة الإنشاء، وربما ساعدهم ذلك على اكتشاف صوتهم الخاص بوصفهم جماعة سياسية للمرة الأولى.

أخيرًا، يقوم الفصل السادس بتعقّب الازدواجية المستمرة لجهد حكومات العهد العثماني المتأخر، والانتداب الفرنسي، والعهد الجمهوري التركي الرامي إلى إدماج العلويين في الدولة الحديثة. وبعد فحص مفهومات المواطنة في العهد الحميدي وعهد تركيا الفتاة على حد سواء مثل ما تم تطبيقها على العلويين أو لم يتم، سيلقي الفصل الضوء على (اليقظة) الأدبية والفكرية العلوية التي قادتها باسم المجتمع العلوي طبقة جديدة من المثقفين العلويين عشية الحرب العالمية الأولى. سنحاجج عندئذ بأن المقاومة العلوية الكبيرة لقوات الاحتلال الفرنسي في مرحلة 21-1918، والتي ظهرت من رحم هذه الحدث الجمعي المفصلي، لم تشكّل رفضًا محليًا لسلطة الغريب أو نسخة محلية من القومية العربية، بحسب ما تزعم الأدبيات الموجودة، وإنما كانت بخلاف ذلك جهدًا بُذل بالتنسيق مع القوات التركية الكمالية، ويجب بناء عليه النظر إليه بصفته جزءًا من حملة "الجبهة الجنوبية" (Güney Cephesi) (لحرب التحرير) التركية. ويختم الكتاب بنظرة

مقارِنة إلى المصائر المختلفة للمجتمعات العلوية في كل من سورية وتركيا ما بعد الحرب العالمية الأولى، ويقترح بأن علويي سورية كانوا منقسمين من حيث المبدأ حول مسألة دعم، أو مقاومة، تشكيل دولة (علويين) Alaouites منفصلة تحت الحكم الفرنسي؛ وقد كان لهذه الانشطار الثنائي تبعات مهمة خلال مفاوضات الاتفاقية السورية الفرنسية في عام 1936، وينتهي بها هذه العرض المتسلسل زمنيًا، ويمكن القول بأن أصداء هذه التبعات ما تزال تتردد إلى يومنا هذا. أما السكان العلويون في جنوب تركيا فقد أُخضعوا لسياسات استيعاب جذرية، وحتى عرقية، تحت سلطة القبضة الحديدية لحزب الشعب الجمهوري، ربما كان لها آثار بعيدة المدى متناقضة بعض الشيء، تتمثل بكونهم يشكلون الآن ضمن تركيا أقلية طائفية آمنة ومدركة لذاتها إلى درجة أكبر من أقرانهم في سورية.

من الواضح أنه لا توجد مسيرة خطية واحدة لمصير العلويين من لحظة دخول الدعوة الخصيبية إلى حلب الحمدانية وصولًا إلى استقلال الجمهوريتين الحديثتين السورية والتركية. إن التجارب التي عاشها المجتمع العلوي أو المجتمعات العلوية خلال مدة تمتد على عشرة قرون وفي سياقات جغرافية وسياسية متمايزة وعصية على الإحصاء، من سقوط الحكم الفاطمي في جنوب سورية إلى الحملات الصليبية، والتحديث المبكرة للدولة في العهد المملوكي، والغزو العثماني، والاندماج في منظومة اقتصادية عالمية، وانتهاء بالكولونيالية الحديثة، كلها متعددة ومختلفة بالضرورة. وبدلًا من فرض إطار تفسيري واحد أو موضوعة واحدة (ثيمة) على هذا التاريخ، أو التعامل معه منفصلًا عن محيطه، فإن هذه الدراسة تهدف إلى إبراز تعقيد، وشرطية [تغير الاحتمالات بتغير الشروط المحيطة، م]، وعدم ثبات [أنها قابلة للتغير والتحوّل، م] العوامل المؤثرة في علاقة العلويين العلمانية والممتدة على قرون عدة مع عموم المجتمعات الشرق أوسطية والعثمانية والسورية. إن المصادر التي ركزنا عليها هنا تتحدث عن استغلال مالي، وحرب، وهجرة، لكنها تتحدث أيضًا عن تحالفات بين علويين وبدو، عن ترفيعات إلى وظائف حكومية، وعن صداقة عابرة للحدود بين المجتمعات. في المستقبل المتوسط أو الطويل، لن يجد السوريون بديلًا من إعادة بناء بلدهم ولحمتهم الوطنية بشكل أو بآخر، وعندها قد يجدون أن علاقات العلويين مع سواهم من الجماعات والأفراد لم تكن تاريخيًا محدّدة بعداوة شاملة واضطهاد لا مفر منه لكنها كانت مرارًا وتكرارًا موسومة بالتكيف، والتعاون، والثقة المتبادلة؛ هذا الدرس قد يكون عندها ما يزال محتفظًا بأهميته.

الفصل الأول

النصيريون في سوريا القرون الوسطى: من فرقة دينية إلى مجتمع مذهبي

(من القرن العاشر إلى القرن الثاني عشر للميلاد)

يشكل النصيريون أو العلويون واحدًا من أقدم المجتمعات المذهبية وأكثرها رسوخًا في ما يُعرف اليوم بشمال غرب سورية والمناطق المحاذية، لكن غالبًا ما تم تصوّر تاريخهم في الأزمنة ما قبل الحديثة من خلال ما هو شاذ وغريب. وفي الأدبيات، صُنف العلويون عمومًا شعبة (متطرفة) أو (فرعًا) من فروع التشيع الأكثر عاديةً؛ أفرادًا ينتمون إلى (فرقة) سريّة و(هرطقية)، ويمارسون معتقدًا دينيًا (توفيقيًا) يشوبه مزيج من المسيحية، والزرداشتية، وسواهما من المنظومات الاعتقادية الأخرى؛ كـ(بقايا) من الماضي كابدوا (الاضطهاد) المستمر، فاتخذوا بالنتيجة الجبال الساحلية (ملاذًا) لهم، حيث حافظوا هناك على أنفسهم قرونًا في (الخفاء) عبر ممارسة التقيّة. في حين يمكن معاينة كل من هذه التصورات بناءً على معطياته الخاصة فقط، إلا أن النهج المعتمد للربط بينها في حبكة واحدة، والذي ينحو عادة إلى استبعاد ثيمات تاريخية أكثر واقعية، هو ما أنتج سردية يبدو فيها الماضي العلوي محدّدًا بكليّته على أساس الدين، السريّة، والغيرية otherness.

نرمي في هذا الفصل إلى إجراء سبر جديد للتطورات المبكرة في المجتمع العلوي وأحواله في غرب سورية إبان حقبة القرون الوسطى، وذلك ضمن السياق الأوسع لما يمكن تسميته بتاريخ الأمصار الإسلامي. تبدأ عملية السبر من مُرتكز أن الصورة التقليدية (للنصيريين) قد تمت صياغتها من قِبل مصادر تاريخية كتبتها نخبة كان خطابها في ما يخص الجماعات البِدَعية سلبيًا سلفًا؛ لكن هذه المصادر، إذا ما قُرئت خلافًا للمعهود وبالمقارنة مع مصادر أخرى، فإن من شأنها أن تنتج قصة أقل جوهرانية وأقل إثارة للجدل لتطور المجتمع العلوي. يرمي هذا الفصل على نحو خاص إلى إثبات أن المعتقد العلوي لم يكن تلك الظاهرة الهامشية والمنحرفة التي تم صنعها بأثر رجعي، بل على العكس من ذلك، شكّل هذا المعتقد نمطًا طبيعيًا من التدين الريفيّ في سورية تعاملت معه السلطات المعاصرة له على هذا الأساس. يتقصى الجزء الأول من هذا

الفصل النشوء والانتشار المبكر للفكر النصيري اعتمادًا على الأدبيات الثانوية بصورة رئيسة، لكنه سيحاول أيضًا وضع هذا الفكر في موقعه من التيار الأعرض للتاريخ الشيعي وسيحاجج بأن النصيرية مثّلت ببساطة النسخة السورية من التشيع الاثني عشري في القرون الوسطى أكثر من كونها نزعة انفصالية عنه. ويلقي الجزء الثاني نظرة أقرب على تأسيس المجتمع النصيري/ العلوي في سوريا الجغرافية. استنادًا إلى معجم تراجم علوي قليل، سيبحث هذا الفصل في صراع هذا المجتمع مع جيرانه الدروز والإسماعيليين، في صراعاته الداخلية، وفي إعادة تنظيمه وفق محاور عشائرية في عقب تدخل المكون السنجاري في أوائل القرن الثالث عشر.

الأصول في غلاة الشيعة

لا توجد بداية واضحة لكتابة تاريخ المجتمع العلوي في سورية. وينحو الكتّاب المعاصرون ممن يساوون بحسن نية بين العلويّة والتشيع إلى الانطلاق من الصراع على خلافة النبي محمد ومعركة صفين في القرن السابع[1]؛ وأحيانًا، يرى بعض المستشرقين الغربيين أن تسمية (نصيري) هي صيغة تصغير عربية (للنصراني)، وعليه ظنوا بسذاجة أن العلويين هم قبيلة مسيحية عاشت، وتعود أصولها من ثم إلى ما قبل الإسلام. يثير هذا التصور الأخير، على الرغم من مجانبته الصواب، السؤال في لزوم ابتداء تاريخ أية جماعة بشرية بالضرورة عند تبنيها عقيدة دينية معينة، الأمر الذي لا يعدو كونه حدثًا من بين أحداث عدة في سيرورة تطورها الاقتصادي والسياسي. على الرغم من ذلك، سيتخذ هذا الكتاب موقفًا تقليديًا، وسينطلق من محمد بن نصير وتعاليمه في القرن التاسع – ليس ذلك لأنه ينبغي النظر إلى هذه الأسس الفكرية على أنها الجوهر الوحيد المحدد للهوية العلوية عبر التاريخ، وإنما لأن الغرباء غالبًا ما نظروا إليهم – سواء كان ذلك صائبًا أم خاطئًا– وصنفوهم وأساؤوا إليهم، وحكموهم، وفرضوا عليهم الضرائب، وأدرجوهم في السجلات التاريخية بوصفهم (نصيريين).

---

(1) الطويل. تاريخ العلويين، بدءًا من الصفحة -120 الموسى: الإمام علي والعلويون 72-47. المعروف: تاريخ العلويين في بلاد الشام، 1: 74-51.

يمكن اقتفاء أثر العقيدة المسماة لاحقًا بالنصيرية إلى القرن التاسع، حيث عاش الفقيه والمتصوف البغدادي محمد بن نصير النُّميري (المتوفى 883م)، وكان حوّاريًا مقربًا من علي الهادي (المتوفى 868م) الإمام العاشر في التقليد الإمامي (الاثني عشري) الشيعي، ومن ابنه الحسن العسكري (المتوفى 874م)، وهو الإمام الحادي عشر وآخر الأئمة الظاهرين. تبعًا للمعتقد العلوي/ النصيري، ائتمنَ هذا الأخير ابن نصير على كشفٍ سريّ يتعلق بالطبيعة الحقة لله، وللإمامة، ولنظام الكون المخلوق، وخلع عليه مرتبة الباب الذي يمكن للمؤمنين من خلاله بلوغ المستوى نفسه من المعرفة الروحية. على شاكلة الأفكار الشيعية المغالية التي راجت في العراق آنذاك، تمحورت عقيدة ابن نصير حول الاعتقاد بأن علي بن أبي طالب ليس الخليفة المختار للنبي محمد وحسب، بل هو الإله بذاته في حقيقة الأمر. في بداية الزمن كانت أرواح المؤمنين أجسامًا نورانية سماوية تتعبد عليًّا، ولكن في مرحلة معينة أخرِجت إلى الأرض وجُعِلت في أجساد مادية عقوبة لها على عصيانه. وإن هدف المؤمن الحقّ بالمحصلة هو معرفة عليّ والعودة إلى جواره في الملأ الأعلى؛ ولهذه الغاية ظهر عليّ للبشر في هيئات مختلفة عبر الدهور، حيث ترافق جوهره الحقيقي (المعنى) في كل دهر مع هيئة بارزة ظاهريًا (الاسم أو الحجاب) إضافة إلى الباب. تمثّل هذا الثالوث في الدورة الإسلامية بعليّ (الماديّ)، وبالنبي محمد، وبصاحبهما الفارسي (الأسطوري غالبًا) سلمان الفارسي، واستمر في سلسلة الاثني عشر إمامًا وأصحابهم، ولم تنتهِ بابن النصير نفسه[2].

قوبل ابن نصير على خلفية تأليهه عليًا والأئمة بالنبذ من قبل الحسن العسكري أولًا، ثم من قبل المتكلمين والفقهاء الشيعة الذين وصفوا فكره بالغلو أو بالشطط الذي يتجاوز التشيع المقبول، وأحالوا النصيرية بالنتيجة إلى منزلة الهرطقة التي ميّزتها من ذلك الحين. لكن كما هي الحال عادةً في دراسة الأديان، لم يكن الاتجاه الأرثوذكسي الأكثر شيوعًا، ونعني التشيع الإثني عشري في هذه الحالة، قد اقترب ولو قليلًا من صورته النهائية على زمانه (أي ابن نصير)؛ وإنه تحديدًا وفي الحقبة التي أرسى فيها التشيع الإثني عشري قواعده بصفته (مذهبًا) إسلاميًا مستقلًا بذاته، تحت حماية سلالة البويهيين الشيعية الحاكمة في بغداد إبان القرن الحادي عشر، ظهرت إلى العلن كتابات

---

(2) Halm, (Nusayriyya), 8:145–48; Üzüm, (Nusayrîlik), 33:270–74.

الملل والنحل التي عرّفت النصيرية وأدرجتها في خانة الهرطقة وميّزتها من التشيع القويم. من الزاوية التاريخية، لم (ينفصل) ابن نصير وسواه من الغلاة عن الاتجاه الشيعي السائد، ولم (تنقطع) صلاتهم به، ولم تختلف الأفكار التي اعتنقوها كثيرًا في بدعيّتها عمّن كانوا آنذاك – بأثر رجعي– جزءًا من التقليد الشيعي المعياري. ووفقًا لما ذكره مارشال هودجسون Marshall Hodgson، كان مصطلح الغلاة هو التسمية الملائمة لأي شكل من أشكال الاعتقاد الشيعي المبكر التي لم تجد موقعًا لها في النصوص الرسمية المعتمدة لاحقًا، بينما كانت عدد من الخصائص المحورية للشيعة الاثني عشرية بما في ذلك شَجْبُ (الشيخين) (أي الخليفتين) أبي بكر وعمر، ورَفْض الإقرار بوفاة الإمام الأخير، وترقُّب عودته؛ كانت في الحقيقة من معتقدات الغلاة قبل أن تتبناها الجماعة الأوسع[3]. وعلى النقيض من ذلك، يرى محمد علي أمير معزّي في بحثه أن عددًا من العقائد التي أدرِجت في إطار شطط الغلاة من مثل الحلول أو التناسخ كانت على الأرجح عقائد اشترك فيها الأئمة المعاصرون أنفسهم، الذين لم يشجبوا أمثال ابن نصير بسبب مضمون تعاليمهم بل بسبب مجاهرتهم بها بينما كان من واجبهم التكتم عليها (المعنى الأساسي للتقيّة). ويشير أمير معزي إلى أن فرقًا مثل النصيرية قد تكون مفاتيح فهم مكونات (التشيع) الأصلي[4].

إذا كان من الواجب معاينة تشكّل الأرثوذكسية الشيعية الاثني عشرية بوصفها سيرورة تاريخية، فالأمر نفسه ينطبق على النصيرية. شكّل عدد من النصوص التأسيسية للعقيدة النصيرية جزءًا من التيارات المغالية، وكان سابقًا لابن نصير مثل كتاب الهفت والأظلة الشهير، كما أن الاعتقاد بالأدوار السبع للزمن الكوني والتفريق بين المعنى الظاهر والباطن هي جوانب لها أصلٌ في، أو مستقاة من الفلسفة الأفلاطونية المحدثة

---

(3) Marshall Hodgson (d. 1968), (How Did the Early Shî'a Become Sectarian?), Journal of the American Oriental Society 75 (1955): 1–13.

انظر أيضًا وداد القاضي، (تطور مصطلح الغلاة في الأدبيات المسلمة مع إحالة خاصة إلى الكيسانية) في

Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft, Göttingen, ed. Albert Dietrich (Göttingen: Vanden-hoeck & Ruprecht, 1976), 295–319.

(4) Mohammed Ali Amir-Moezzi, Le guide divin dans le Shî'isme originel: aux sources de l'ésoterisme en Islam (n.p.: Verdier, 1992), esp. 313–17.

والغنوصية المسيحية الشرقية[5]. فضلاً عن ذلك، تظهر في السمات الأخرى للنصيرية، وعلى الأخص التقويم الخاص بالشعائر الدينية، تأثيرات زرادشتية كانت قد أُدخلت على يد خلفاء ابن نصير في مرحلة لاحقة[6]. بناء على هذه المعطيات المذكورة، أصبح وصف النصيرية باحتقار كجماعة (توفيقية) ثيمة شائعة في الأدبيات، وكأن سواها من الأديان الأخرى الأكثر رسوخًا لم تكن أيضًا توليفات تاريخية جمعت في ثناياها معتقدات وتأثيرات سابقة لها. لعل ما يمثل جانبًا خاصًا في النصيرية هو أنها بقيت متمايزة كفاية بحيث لم تستوعبها التركيبة العامة للشيعة الاثني عشرية (على الرغم من الاستشهاد بابن نصير نفسه دائمًا مصدرًا شرعيًّا لبعض الأحاديث الإمامية) إلا أنها لم تظفر بأي شكل من أشكال الدعم كان يمكن أن يتيح لها مأسسة (محفل) نصيري وترسيخ أرثوذكسيتها الخاصة على شاكلة الفرق الدينية الشيعية المعروفة.

نشأ فكر ابن نصير ضمن سياق مذهبي ساكن لم تتبلور معالمه بعد في بغداد القرن التاسع، حيث حظي أئمة السلالة العلوية بتبجيل مشوب بالريبة من قبل الخلفاء العباسيين، وحيث كانوا محوطين بمريدين رأوا فيهم بالمقابل تجليات سماوية أو قادة محتملين لثورة مهدوية. لا ريب أن زعم ابن نصير بأنه النائب الفعلي للإمام الحادي عشر والإمام الثاني عشر من بعده قد اعتُبِر حريًّا بالتصديق بالنظر إلى أنه كان معاصرًا ومصاحبًا لهم؛ غير أن فكرة (المبعوثين) الأربعة المواظبين على التواصل مع الإمام المستور في فترة (الغيبة الصغرى) لم تصبح عقيدة إمامية رسمية وحصرية إلا بعد قرن من الزمن تحت الحكم البويهي. يبدو أن مزاعم ابن نصير بصورة خاصة قد تلقت دعمًا من بني نَمير، وهم حلف بدوي أقام في محيط بغداد، وإليهم انتسب ابن نصير نفسه؛ وعليه وُصفت دعوته في بدايتها بأنها (نميرية)، وعُدت حركة قبَلية بقدر ما هي دينية. على الرغم من الطبيعة المذهبية لتعاليمه المناصرة للإمامية، إلا أنها حظيت أيضًا بمؤازرة بني الفرات؛ أحد الدعائم الرئيسية للبلاط العباسي وللحياة الفكرية في بغداد القرن التاسع. لم يكن مناوئو ابن نصير من الحكام السّنة ولا من الجماعات التي اندمجت في

(5) Heinz Halm, Die Islamische Gnosis: Die Extreme Schia und die ʿAlawiten (Zurich: Artemis, 1982).

(6) Rudolf Strothmann, (Festkalender der Nusairier: Grundlegendes Lehrbuch im syrischen Alawitenstaat), Der Islam 27 (1946); Bar-Asher and Kofsky, The Nusayrī-ʿAlawī Religion, 112–13.

الشيعة الإثني عشرية لاحقًا، بل أحد الغلاة الغنوصيين من الدائرة المقربة للحسن العسكري: إسحاق بن محمد النخعي (المتوفى 899م) وأتباعه. ألّهَ الإسحاقيون عليًا على غرار النصيرية، وعدوا قائدهم نائبه الشرعي أو الباب؛ فكانوا بالنتيجة منافسين أقوياء لولاءات الشيعية المبكرة، وقد ارتحلت هذه العداوة إلى سورية حيث تجذرت الفرقتان في خاتمة المطاف[7]. شكّل الصراع بين تيارات الغلاة المختلفة في ما يتعلق بتعريف المعتقد الحق عاملًا أساسًا في انتشارها المبكر، بيد أنه يثير السؤال حول أسس النصيرية (الحقيقية) من منظور تاريخي. في عقب العزل الديني لابن نصير ووفاته، بقيت تعاليمه حيّة على يد حسين بن حمدان الخصيبي (المتوفى في حوالى 957 م). أخذ الخصيبي على عاتقه علنًا مهمة تغيير معتقد المؤمنين على امتداد المنطقة ويُعدّ بناء على ذلك مؤسس (النصيرية) بوصفهم جماعة دينية منظمة. ساعيًا إلى الحصول على نصرة البويهيين، قدمّ نفسه في الوقت عينه فقيهًا إماميًا عاديًا، وأنكر بعضًا من تعاليم الغلاة الأساسية، بما في ذلك التجسد المادي للإله وتناسخ الأرواح. واتخذ فوق ذلك موقفًا واضحًا ضد النزعة الأنتينومية[8] antinomianism مصرًا على أن التفسير المجازي للإسلام وفقًا لموروث النصيرية لا يُعفي المؤمن من الالتزام بحرفية القانون الظاهرية ومن الصلاة والصيام وغيرها. رصَد يارون فريدمان Yaron Friedman الذي يقدم في دراسته الأخيرة أكثر السرديات اكتمالًا لتطوّر هذا الدين حتى الآن، عددًا من التعاليم المتباينة والمتضاربة أحيانًا، في الأدبيات الكلامية العلَوية وحاجج بأن عددًا من مبادئ هذا الدين لم تتعارض مع الأرثوذكسية المسلمة: فلا بد أن يكون تجلّي الإلهي في البشري بالمحصلة، وهو كذلك لا ريب، قد فُهم من زاوية دوسيتية[9] docetically (أي بالظاهر فقط)، بينما نتجت الاتهامات بالهرطقة والأنتينومية أو استخدام تسمية الغلاة بالعموم عن الفهم السطحي

(7) Halm, Islamische Gnosis, 278–82; Friedman, The Nusayrī-‘Alawīs, 8–13.

(8) مشتقة من اليونانية: Anti بمعنى ضد، وnomos بمعنى الناموس (القانون). في المسيحية، هي النزعة التي تعتبر أن الإيمان بالسيد المسيح يسمح للمسحيين بالتحرر من الالتزام بالقوانين المنصوص عليها في العهد القديم. (المترجم).

(9) Docetism: الدوسيتية، وهي مشتقة من التعبير اليوناني dokesis بمعنى الرؤية أو ما يبدو عليه الأمر. تقول الدوسيتية أن الإله المسيح لما جاء إلى الأرض، وباعتباره إلهًا تامًا، لم يتخذ هيئة مادية كي لا يفسد لاهوته لأن المادة عرضة للفساد، ولكنه جاء وظهر في شبه جسد، وكان جسده محض خيال أو شبح فبدا للناس كالإنسان، وبدت آلامه وجسده كأنها حقائق، ولكنها ليست كذلك. (المترجم)

والبسيط للنزعة الروحية النصيرية من جانب منتقديها[10].

ليس مصيبًا بطبيعة الحال الاستنتاج بأن الاتهامات التي طالت النصيريين لا أساس لها. وفي حين يمكن القول إن جزءًا من التراث الكتابي للنصيرية قد أنكر المناحي المتصفة بالغلوّ رسميًا، غير أن ثمة أدلة تاريخية وأنثربولوجية وفيرة تشير إلى أن معتقدات بدَعية متنوعة انتقلت إلى التديّن العلوي على المستوى الشعبي. ويقرّ مراقبون من حقبة القرون الوسطى، والحقبة الحديثة المبكرة إضافة إلى مراقبين معاصرين، بأن تعاطي النبيذ والتمتع به كان شائعًا على نطاق واسع، وفي هذا يقول فريدمان أن الأمر اقتصر على تناول كميات قليلة في المراسم الدينية شديدة الأهمية، ومن المؤكد أن العثمانيين أولوا اهتمامًا بالتحكم بإنتاج النصيريين للنبيذ وتوزيعه في المنطقة إضافة إلى فرض الضرائب عليه (انظر الفصل الثالث). يُضعِفُ هذا الفكرة القائلة بأن النصيريين واظبوا على إنكار أو إخفاء ميولهم المذهبية؛ وهو فوق ذلك يطرح سؤالًا حول نمط الممارسة الدينية الفعلية للفرد النصيري العادي في حياته اليومية. ونادرًا ما تتضمن الأدبيات اللاهوتية المتوارثة إشارة إلى زيارة المقامات وتعظيم الشخصيات المقدسة كالخضر، الرسول الجاهلي وولي الخصوبة، ويمكن القول أنها شكلت في الماضي كما في الحاضر أحد أسس التديّن العلوي الشعبي[11]. تدلل الروايات حول استخدام النصيريين للمساجد التي بناها الحكام المماليك لهم إسطبلات (انظر الفصل الثاني)، وإن كان ذلك مبالغة بهدف خلق انطباع بعينه، وكذلك كثير من الشهادات اللاحقة حول تجنب العلويين ممارسة العبادة في المساجد؛ على أن المسلمين السنة الأتقياء وجدوا على مرّ التاريخ ما يبرر انتقاد ليس فقط الأفكار النظرية لقاطني الجبال، بل ممارساتهم الدينية الملموسة.

وراء الإشارات الروائية والأنثربولوجية حول عدم توافق الدين العلوي الشعبي بالضرورة مع الفكر النصيري (القويم)، الذي كان مقصورًا على أعضاء النخبة، توجد

(10) Friedman, Nusayrī-ʻAlawīs, esp. 5, 61, 82–89, 194.

(11) Patrick Franke, Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam (Beirut: Franz Steiner, 2000); Hüseyin Türk, Nusayrilik (Arap Aleviliği) ve Nusayrilerde Hızır İnancı (Ankara: Ütopya, 2002); Procházka-Eisl and Procházka, Plain of Saints and Prophets; Laila Prager, (Alawi Ziyāra Tradition and Its Interreligious Dimensions: Sacred Places and Their Contested Meanings among Christians, Alawi and Sunni Muslims in Contemporary Hatay (Turkey)) Muslim World 103 (2013): 41–61.

أيضًا أدلة في السير الذاتية تثبت استمرار الانقسام في الجماعة بشأن أسس المعتقد القويم لمدة طويلة حتى بعد تأسيسها في شمال غرب سورية. يوفرُ فهرس الأعلام غير المنشور خير الصنيعة في مختصر تاريخ غلاة الشيعة الذي صُنّف أوائل القرن العشرين موردًا غنيًا لما يبدو أنه أدبيات دينية أصلية وأشعار صوفية حُفظت محليًا وما تزال أضرحة كتّابها حاضرة ومعروفة إلى حد ما. وما يثير الاهتمام أن تسمية غلاة المذكورة في العنوان لم تكن دائمًا كما هو واضح إشارة ازدراء، لكن كان يمكن استخدامها علامة تمييز بين العلويين أنفسهم[12]. يحتوي خير الصنيعة عددًا من تراجم فقهاء العصور الوسطى والعهد العثماني، حيث يمكن لتفاصيل حياة هؤلاء أحيانًا أن تقدم لنا انطباعًا يوميًا وشخصيًا للسجالات والانقسامات ضمن المجتمع العلوي آنذاك. ومن الصراعات التي تتناولها هذه المواد خلال القرون الوسطى هي تلك التي حدثت مع ما يُسمّى بالثّامنة: وهي شعبةٌ لا سند موثّق لها (أو أنها قُمعت منذ زمن طويل) في الأدبيات الرسمية، بشّرت، أو اتهمت بذلك، بحلول الإله في الأحياء والجمادات على السواء. كما سنرى في الفصل الآتي، نجم عن هذا الخلاف حول الحُلول أوائل القرن الثالث عشر واحدٌ من أكثر النزاعات الطائفية الداخلية حدّة في التاريخ العلوي. فضلًا على ذلك، تدلل انقسامات أخرى من مثل الحركة المرشدية في بواكير القرن العشرين على دوام التطور الفكري والاجتماعي للعلوية وعدم اقتصاره على مرحلة بعينها. في النهاية، ليس ثمّة سبب وجيه لمحاولتنا تحديد العوامل المؤسسة للعلوية الحقيقية أو تحديد التيار الفكري الفرعي الأقرب إلى التشيّع (الأصلي) بناءً على النصوص الدينية فحسب. كما أن تكوّن ما باتَ يُعرف بالفرقة النصيرية في سورية ليس إلا سيرورة تاريخية طويلة، نشأت عن اختمار فكر ودعاية الغلاة في بغداد القرن التاسع، وتأسست، في مستواها الفكري على الأقل، على تعاليم غنوصية وأفلاطونية محدثة أقدم منها. إن تصنيف (النصيريين) مشتقًا، ومن ثم هرطقة، قد تمّ بأثر رجعي فقط، في الوقت الذي تجمد فيه التشيّع والإسلام عمومًا ضمن بضعة مذاهب كبرى عرّفها داعموها العباسيون، والبويهيون، والفاطميون بأنها شرعية؛ ومع ذلك احتفظت النصيرية بجاذبيتها في بعض المناطق، وتمكنت ترسيخ وجودها في أجزاء من العراق وسورية كما سنرى لاحقًا. وقد أفضى افتقارها إلى الرعاية السياسية المباشرة إلى

(12) حسين ميهوب حرفوش (المتوفى 1959)، خير الصنيعة في مختصر تاريخ غلاة الشيعة (مكتبة المعهد الفرنسي للشرق الأدنى. دمشق. النسخة مؤرخة عام 1991).

بقائها ليّنة العريكة ومنفتحة على ادعاءات الغلاة المتنافسة، وعلى الاختلافات المحلية، والتأثيرات الدينية الشعبية التي أُهلمت جميعًا في الأدبيات الكلامية الرسمية وأُشير إليها تلميحًا بصورة غير مباشرة في المصادر التاريخية والتراجم. وسيلعب نقص المأسسة هذا دورًا مهمًا لم يقتصر على الشؤون الداخلية للمجتمع العلوي وحسب، بل طال علاقاته مع الدولة المسلمة (السنيّة) في سورية وصولًا إلى العصر الحديث.

الدعوة النصيرية (الخصيبية)

في عقب وفاة الخصيبي، تولى أمر الفرقة الوليدة محمد بن جَندَب، وما يزال هذا الأخير محتفظًا بمنزلته في سلسلة الأولياء العلويين، إلا أنه مغمور تاريخيًا، ولا ذكر له في خير الصنيعة. خلَف ابنَ جَندب عبد الله الجنّان الجُنبُلاني (المتوفى 900م)، الذي تعود أصوله إلى جنوب العراق، وقد وُصفَ بالزاهد من بلاد فارس، ووقَر في الذاكرة بصفته معلّمًا لعدد من الفقهاء الرئيسيين في التقليد الإمامي. وبينما شكّل النصيريون (أو النميريون) في هذه المرحلة مجرّد أخويّة من الغنوصيين الغلاة تسعى، كحال سائر الشيعة، إلى التعامل مع معضلة غياب الإمام الثاني عشر، سيتغير الحال تغيرًا ملحوظًا تحت قيادة أحد طلبَة الجُنبلاني وابن منطقته، حسين بن حمدان الخصيبي الذي تقدم ذكره. على غرار المدارس الشيعية الإمامية والإسماعيلية الأكثر رسوخًا، وبشكل مشابه لتطور أديان كبرى أخرى، كان لانقطاع الصلة الأخيرة المباشرة مع السماء -وهو ما تم التعامل معه بوصفه محنَة روحانية- أثر تحرّري على الفرقة نفسها. من حيث المبدأ، كان للخصيبي مطلق الحرية في وضع صيغة جديدة للنصيرية بناء على علمه الخاص، إذ قوّى زعمها تمثيل الإرث الروحاني للإمام مع إبدائه جهدًا ظاهريًا على الأقل في مواءمتها مع التيار السائد للفكر الشيعي، وأدخل عناصر جديدة من مثل طقس الاحتفال بالسنة الفارسية الجديدة، الأمر الذي ساعد في اكتساب أتباع جدد ضمن مجتمع المَوالي (الفرس المندمجين في الثقافة العربية) في العراق وغرب إيران. ومع تقديمه للنصيريين على أنهم الشيعة الصحيحة الوحيدة (شيعة الحق)، يمكن عدّ جهد الخصيبي الدعوي أصل

المجتمع المذهبي العلوي بما هو مجتمع مذهبي[13].

في خضم سعي النصيريين لتولي خلافة الإمام، كان ثمّة من ينافسهم بطبيعة الحال. وقد أشرنا سلفًا في هذا الكتاب إلى الشيعة الاثني عشرية الذين بدأ أكبر فقهائهم بممارسة نوع من النيابة عن المجتمع في بغداد، بما يذكّر بالمحصلة بالتوجّه السنّي، عبر تصنيف الحديث وتطوير منظومة فقهية مميزة. وانطوى ذلك بطبيعة الحال على تأجيل رجعة الإمام إلى مستقبل بعيد مُفترَض وعلى العمل ضمن الضوابط الخاصة بالخلافة السنّية؛ وليس مصادفة بالتأكيد أن تتمكن السلالة البويهية ذات الميول الاثني عشرية من الاستحواذ على السلطة في بغداد وفرض الوصاية على العباسيين تحديدًا بعد أن أزالت (الغيبة الكبرى) عام 941 رسميًا خطر عودة الإمام وتدخله في شؤون الدولة. لم يكن كل الشيعة مستعدين للتنازل عن مثاليتهم، وفي هذا السياق على وجه التحديد بدأت الحركة الإسماعيلية تتقوى. كان الإسماعيليون جماعة منشقة أخرى استلهمت فكر الغلاة وآمنت بإمامة إسماعيل بن جعفر الصادق الذي توفي في حياة أبيه، وعليه فإن ابنه سيعود بدوره ليقود الجماعة إلى العدالة. وعلى شاكلة النصيرية، كان طريق الإسماعيليين إلى العدالة طريقًا روحانيًا باطنيًا تدريبيًا، كما يبقى تفسيرهم الباطني للإسلام علامةً مميزة لمذهبهم حتى الزمن الحاضر. لكن الحركة الإسماعيلية سرعان ما نمت تحت قيادة المغمور عبد الله الخوزستاني ضمن أوساط الموالي المغبونين اجتماعيًا أواخر القرن التاسع، وبدأت ببلورة معارضة سياسية أوسع نطاقًا ضد العباسيين. انطلاقًا من مقرّ قيادتهم في السلميّة قرب حماة على أطراف البادية السورية، نشر الدعاة الإسماعيليون دعوتهم الدينية-السياسية في الأصقاع البعيدة من الإمبراطورية، وأدخلوا أعضاء جدد إلى المذهب خاصة بين الأقليات المهمّشة في الأقاليم الجبلية شمال إيران، واليمن، وشمال إفريقيا. في العام 909م، وبعد أن ادّعى كبير الدعاة عبيد الله انتسابه إلى فاطمة زوج عليّ وأعلن نفسه المهدي المنتظر، أطلق شرارة ثورة بربرية ناجحة ضد العباسيين في تونس أرست قواعد تأسيس امبراطورية شيعية اسماعيلية في مصر وأجزاء من سورية استمرت حتى العام 1171م. بالمحصلة، كان ثمة تعارض مباشر بين الدعوة الفاطمية

---

(13) Halm, Islamische Gnosis, 295–97; Friedman, Nusayrī-ʿAlawīs, 16–21;
المعروف، تاريخ العلويين في بلاد الشام، 1: 56.

ونظيرتها النصيرية، ولا ريب أن الإسماعليين والدروز، والأخيرون هم جماعة انشقت عن الإسماعيلية الفاطمية، سيشكلون تحديًا مباشرًا وجسيمًا للنصيريين في غرب سورية خلال القرون اللاحقة. إن المناخ الفكري والسياسي الذي خلقه البويهيون في بغداد من ناحية، والفاطميون في القاهرة من ناحية أخرى، كان حتمًا مؤاتيًا لنشر أنماط متنوعة من الفكر والدعوات التحريضية الشيعية. إذا كان مفهوم الدعوة قد أضحى اليوم مقترنًا بالفاطميين في أغلب الأحيان، فإن الجماعات الأقل شأنًا من مثل النصيرية، والإسحاقية، إضافة إلى الحلولية والثامنة على وجه التخمين، بذلت جهدًا كبيرًا في إيصال رسالتها الرافضة وتوقعاتها المهدوية [عودة ظهور المهدي، المترجم] إلى العامّة. بحسب التراث النصيري، سُجن الخصيبي بدايةً لسنوات عدة بأمر من حاكم بغداد قبل أن يتمكن الفرار إلى شمال أرض الرافدين وتأسيس مركز جديد للدعوة في مدينة حرّان. وعاد الخصيبي إلى بغداد بعد مدة وجيزة من استيلاء البويهيين على الحكم سنة 945 لينظّم أمور الجماعة المحلية من أتباعه مقدّمًا نفسه فقيهًا إماميًّا، وليتوجه أيضًا إلى الأمير البويهي بختيار بالرسالة الرستباشية التي أصبحت واحدة من النصوص الرئيسة في العقيدة النصيرية. على الرغم من نجاحه في العراق (أو بسبب منه)، غادر الخصيبي بعد سنوات عدة ليوسع نطاق دعوته في حلب شمال سورية. وتشكّل الوصية السياسية-الدينية التي خلفها وراءه لنائبه في بغداد علي بن عيسى الجسري نصًا أساسيًا آخر في المعتقد العلوي(14).

أثبتت حلب أنها بيئة شديدة الخصوبة لتمدد الدعوة النصيرية في أواخر القرن العاشر. منذ عام 947 شكلت المدينة وقراها إمارة شبه مستقلة ذاتيًا على يد الحمدانيين، وهم سلالة قبلية عربية مقرّها أرض الرافدين تولت ولاية الموصِل. اعتمد الحمدانيون، كحال البويهيين، على القوة العسكرية لدعم الخلافة العباسية على الرغم من إظهارهم ميولًا شيعية أو (كونهم شيعة بشكل من الأشكال)(15). اشتُهر الحمدانيون بدايةً عبر قتالهم للخوارج إضافة إلى القرامطة، وهي فرقة إسماعيلية راديكالية منشقة مثلت أعظم

(14) Halm, Islamische Gnosis, 296–97; al-Musa, Imam ʻAli, 99–103; Friedmann, Nusayrī-ʻAlawīs, 28–35; المعروف، تاريخ العلويين في بلاد الشام، 1: 207-195.

(15) Albert Hourani, A History of the Arab Peoples (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991), 39; Marius Canard, (Hamdānids), Encyclopaedia of Islam, new ed. (Leiden: Brill, 1971), 3:125–31.

تهديد مباشر للخلفاء السنّة؛ أما الخصيبي فقد أمِل على الأرجح في إطار سعيه للحصول على تأييد الحمدانيين أن يتبنى هؤلاء النصيرية لتكون هويتهم الشيعية الرسمية. لا شك في أن بلاط سيف الدولة الحمداني (المتوفى 967م) كان الأكثر تألقًا في زمانه حيث جمعَ شعراء وفلاسفة من أنحاء العالم الإسلامي جميعها، وأشهرهم أبو الطيب المتنبي، وهنا تحديدًا أتمّ الخصيبي أعماله اللاهوتية التي ستحدد معالم التراث النصي الديني النصيري الرسمي. تبعًا للمسح الذي أجراه موجان مومِن Moojan Momen لمصادر التراجم الشيعية، كانت حلب واحدًا من المواقع البارزة لنشوء علماء الإمامية بين القرنين العاشر والحادي عشر (متجاوزة بغداد في هذا الباب خلال القرن الثاني عشر، ومحتلة المرتبة الثالثة بعد الحلّة وجبل عامل حتى عصر متأخر مثل القرن الرابع عشر)[16]، ومن المرجح أن العلويين واصلوا ازدهارهم فيها بوصفهم نخبة صوفية من الإمامية. توفي الخصيبي في عام 957 أو 969. أما ضريحه، الذي يقع خارج حلب إلى الجهة الشمالية، فعلى الرغم من أنه يُعرف غالبًا اليوم بأنه مقام لشيخ مسلم من الحقبة العثمانية، فقد بقي محطّ تبجيل العلويين حتى العصر الحديث.

ليس ثمة دليل قطعي على أن السلالة الحمدانية قد تبنّت النصيرية، غير أن الخصيبي وخليفته محمد بن علي الجيلي (المتوفى 1009م) تمكنا انطلاقًا من قاعدتهما في حلب نشر الدعوة على امتداد الشرق الأوسط. اعتمد برونو باولي Bruno Paoli، وهو أول مؤرّخ درس كتاب خير الصنيعة ببعض التفصيل، على تراجم السير الخاصة بمريدي الخصيبي والجيلي ليعيد اقتفاء أثر الدعوة النصيرية في القرن العاشر، وليبيّنَ أنها تشعبت بدرجة تفوق كثيرًا ما كان يُفترض عادةً[17]. حافظت الجماعة على اتصالها بفروعها في بغداد وحرّان، لكنها تمكنت فوق ذلك ضمّ أتباع جدد أو تأسيس خلايا تابعة لها في القاهرة، القدس، الخليل، نابلس، عسقلان، غزة، عينتاب، الرقّة، ديار بكر، ماردين، تكريت، الرحبة، عانة، الحلّة، النجف وأبعد من ذلك وصولًا إلى إيران واليمن. بعيدًا

(16) Moojan Momen, An Introduction to Shi'i Islam (New Haven, CT: Yale University Press, 1985), 76, 84, 91, 97.

وحول التشيع في حلب القرون الوسطى، انظر إبراهيم نصر الله، حلب والتشيع (مؤسسة الوفاء 1983) 110-17.

(17) Bruno Paoli, (La diffusion de la doctrine nusayrie au IVe/Xe siècle d'après le Kitāb Hayr al-sanī'a du šayh Husayn Mayhūb Harfūš), Arabica 58 (2011): 19–52.

عن قصرها على الجماعات الهامشية أو الريفية، اكتسبت النصيرية عددًا معتبرًا من الأتباع بين طبقات الحرفيين الحضرية، ويُعد الدعاة النصيريون مسؤولين أيضًا عن تحويل العديد من المسيحيين واليهود إلى الإسلام. والأهم من ذلك، يوحي كتاب خير الصنيعة بأن هؤلاء الدعاة تمكنوا تجنيد عدد من (الأتباع السريين) في أوساط النخبة السياسية حينذاك، وربّما حتى داخل البيت الحمداني، والبويهي، والفاطمي. قد لا تكون النصيرية بارزة للعيان مثل بعض الشيعة الإمامية والإسماعيلية الأكثر رسوخًا سياسيًا، إلا أنه من المحتمل أنها قد شكّلت في مرحلة ما واحدةً من الفرق الأساسية أو الأكثر تأثيرًا في الإسلام بأجمعه.

يبحث الجزء الآتي في تقوية وتوحيد المجتمع النصيري/العلوي ضمن المناطق الجبلية لسورية، وهنا يمكننا أن نستطلع مآل الدعوة في الأصقاع الأخرى التي بلغتها. في بغداد كما في القاهرة، لم يعمّر الازدهار الشيعي طويلًا في واقع الأمر، إذ استولى السلاجقة السنّة على بغداد وكان ذلك من دواعي سرور الخلفاء الذين خلعوا على قادة السلاجقة لقب (السلطان) أي الحاكم الدنيوي وتخلصوا بذلك أخيرًا من تأثير الشيعة البويهيين. في تلك الحقبة كانت الشيعة الإمامية قد بلغت بوصفها دينًا درجة كافية من المأسسة، وواصلت نشر تعاليمها الفقهية والقانونية في مدن العتبات المقدسة: الكاظمية (بغداد)، النجف، وقم. لم يعد للمجتمع النصيري صوت في العراق، ويرجّح أنه امتزج في النهاية على ما يبدو بالاتجاه الشيعي الإمامي السائد. وفي القاهرة، العاصمة الفاطمية بعد 972م، حالت قوة الدعوة الإسماعيلية غالبًا دون توسّع نطاق النصيرية، خاصةً بعد أن أدت محاولات الحاكم بأمر الله (المتوفى 1021م) إصلاح الدين ليكون هو رأسه إلى ولادة حركة دعوية جديدة وُلدت طائفة الدروز من رحمها. في الوقت نفسه، ومن أجل أن تعمل كمنظومة قانونية، توجب على الإسماعيلية التجرّد من بعض جوانبها الأكثر الباطنية، وكذلك استيعاب معظم المنهجية الفقهية للمدرسة المالكية، الأمر الذي سهّل رجوع مصر إلى المذهب السني في عقب سقوط الحكم الفاطمي عام 1171م. من اللافت للنظر إلى حد ما، أن واحدة من أبرز العائلات العاملة في الجهاز الحكومي في أواخر العهد الفاطمي في القاهرة كانت نصيرية-علوية على ما يبدو. فقد كان طلائع بن رزيك (المتوفى 1168م) واحدًا من وزراء متعاقبين عدة من أصل أرمني عملوا في البلاط الفاطمي، وتحوّل إلى الإسلام في منطقة بحيرة أرومية قبل

أن يدخل في خدمة السلالة الفاطمية الحاكمة في حوالى عام 1144 م. لقد ورد ذكر طلائع و(بنو رزيك)، أي أبناؤه، وإخوته، وأبناء إخوته الذين مارسوا السلطة معه في فريق واحد، في البداية حاكمًا لأشمونين [تتبع أشمون لقضاء مدينة المنوفية اليوم، م] ثم لاحقًا وزيرًا، في التواريخ المعاصرة مع الإشارة إلى ممارستهم للمذهب النصيري ورعايتهم العتبات العلَوية. فضلًا عن ذلك، عُد صديقهم المقرّب الأمير الفاطمي أبو الحسن عليّ بن زُبْد نصيريًا أيضًا[18].

تتوافر بعض الأدلة على استمرار التشيّع في مصر بعد العهد الفاطمي على المستوى الشعبي[19]، لكن من غير المرجح في هذا السياق انتشار النصيرية على نطاق واسع أو استمرارها طريقة دينية أسراريّة ونخبوية. في الوقت نفسه، تراوحت سيطرة الفاطميين على دمشق والمراكز الحضرية الأخرى في سورية بين كرّ وفرّ، وكان نجاحهم في فرض التشيع هناك أقل من نجاحهم في مصر[20]. ومجددًا نقول، لا يوجد ما يشير إلى أن الحضور النصيري هنا قد استمرّ عمليًا لمدة تجاوزت ما يُسمى بالقرن الشيعي، ونعني ما أصبح يُعرف الآن بحقبة الهيمنة الفاطمية، والبويهية، والحمدانية غير المسبوقة على الشرق الأوسط.

إن المناطق التي قد يكون حظ النصيرية والتعاليم البدعية (غير الأرثوذكسية) الأخرى أكبر فيها على مقاومة تأثير المجانسة homohenizing الذي خلقته مأسسة مدارس الفقه الشيعية والسنّية، هي تلك النائية عن عواصم الخلافتين العباسية والفاطمية، أي القاهرة وبغداد وسواهما من المراكز البارزة للمدرسية الإسلامية scholasticism [أي التمسك الشديد بالتعاليم التقليدية، م]. استمرت حرّان على سبيل المثال، حيث أسس الخصيبي أول خلية نصيرية خارج بغداد، في لعب دور مهم بالنسبة إلى الجماعة على امتداد القرن

---

(18) Seta Dadoyan, The Fatimid Armenians: Cultural and Political Interaction in the Near East (Leiden: Brill, 1997), 10, 156–61.

(19) Devin Stewart, (Popular Shi'ism in Medieval Egypt: Vestiges of Islamic Sectarian Polemics in Egyptian Arabic), Studia Islamica 84 (1996): 35–66.

(20) Thierry Bianquis, Damas et la Syrie sous la domination fatimide (Damascus: IFÉAD, 1986–89), 211–12, 340–42, 684.

العاشر. وكان عدد من الدعاة النصيريين، بمن فيهم الجسري والجيلي، جزءًا من دائرة الخصيبي الخاصة في حرّان، كما كان فقهاء بني شُعبة الحرانيين من أواخر من كانت سلتطهم الدينية معترفًا بها في عموم المجتمع النصيري في العراق وسورية[21]. حوالى عام 962 م، أزال سيف الدولة الكتلة السكانية الشيعية بأكملها من حران بهدف إعادة توطينها في حلب بعد أن أدى هجوم بيزنطي إلى تدمير عاصمته، ولعلّ ذلك قد عجّلَ بإنهاء الوجود النصيري في حرّان. والظاهرُ أن سكان المحيط الريفي لحرّان قد واظبوا على تأييد بعض ضروب التشيّع، وحرّكوا سلسلة من الانتفاضات التي استلهمت العقيدة المهدوية، وذلك بالتوازي مع بدء تداعي السلطة الحمدانية الذي أغرق المنطقة بأسرها في الفوضى خلال النصف الأول من القرن الحادي عشر. لم تكن هوية قادة أكبر هذه الانتفاضات، التي أعقبت شتاءً قارسًا بين 1032–1033، وكانت موجهة ضد الأرستقراطية المسلمة والصابئية في حران معلومة بصورة كاملة غير أنهم صُنفوا في المصادر بصفتهم أشرافًا أو (علويين)[22].

أما في المناطق الريفية الأخرى، فإن التحقق من مدى استمرار حضور العلوية يبدو أكثر صعوبة. وربّما كان من يسمّون بأهل الحق في جبال غرب إيران، وأذربيجان، وشمال العراق -الذين يمكن تقفي أثرهم بوصفهم جماعة دينية حتى القرن الثامن عشر، لكن الذين تعود أصولهم إلى ماضٍ أبعد حيث تتجذر في غلاة الشيعة- على صلة بالدعوة النصيرية. ولكونهم يتشاركون مع النصيرية بعدد من المعتقدات الأساسية في ما يتعلق بأدوار الزمن الكوني، والتجلي الإلهي، وتناسخ الأرواح، فإن أهل الحق ومن مثلهم من الفرق في المنطقة، والذين نعتهم منتقدوهم بـــ(علي إلهي) (أي مؤلّهي عليّ) ، أدرجوا في خانة واحدة مع النصيريين في النصوص اللاحقة[23]. تختلف التجليات الإلهية والشعائر الدينية لأهل الحق عن تلك الخاصة بالعلَوية إلى حدّ ما، لا سيما مكوناتها المستمدة

(21) Friedman, Nusayrī-‘Alawīs, 25, 45–47.

(22) Stefan Heidemann, Die Renaissance der Städte in Nordsyrien und Nordmesopotamien: Städtische Entwicklung und wirtschaftliche Bedingungen in ar-Raqqa und Harrān von der Zeit der beduinischen Vorherrschaft bis zu den Seldschuken (Leiden: Brill, 2002), 56, 82, 91–93.

(23) Vladimir Minorsky, (Ahl-i Hakk), EI2, 1:260 3; see also Matti Moosa, Extremist Shiites: The Ghulat Sects (Syracuse, NY: Syracuse University Press), 185–254.

من التعاليم الزرادشتية وربما اليزيدية، وهي تعكس تأثّرها بمحيطها الثقافي الفارسي والكردي من دون شك. وفي حين لا يمكن مماهاة الفرقتين، إلا أن البنية المعتقدية لكلتيهما، والإيمان بالبعث والحساب، وتعظيم الأئمة الاثني عشر يشير إلى تطورهما عن الحركة العامة ذاتها والهادفة إلى نقل تشيّع الغلاة إلى الطبقات الريفية الشعبية المهمشة في القرنين العاشر والحادي عشر. يُرجح أن الأرمن المحليين كبني رزيك الذين تحوّلوا إلى الإسلام في تلك المدة قد انضموا إلى النصيريين، علي إلهي، أو إلى فرق أخرى متفرعة عن الشيعة[24]. تحت حكم السلاجقة في القرن الرابع عشر، ذُكر أن حاكمَي أرزينجان و بدليس الواقعتين في شرق تركيا اليوم كانا من أتباع المذهب النصيري[25]. بينما يصعب التثبت من هذه الرواية، إلا أن اعتناق الأمير المكزون السنجاري وجيشه للنصيرية–العلوية، وهو الذي انتقل من المنطقة الحدودية شمال العراق لدعم المجتمع العلوي السوري والأخذ بزمام حكمه في القرن الثالث عشر (انظر أدناه)، لم يكن ممكنًا في الغالب إلا في ظل تآلف ديني قويّ قائم سلفًا بين هذه الجماعات.

خضعت منطقة الفرات الأوسط برمتها، وهي قناة اتصال رئيسة لحركة الناس والأفكار بين العراق، وشمال أرض الرافدين، وسورية للتأثير المباشر للعلوية. ويشير خير الصنيعة على سبيل المثال إلى واحد من ورثة الجيلي الروحيين وهو أبو الحسن بن كليب الذي كان نقيب الأشراف (رئيس نقابة الذريّة العلَوية) في حصن مجهول على الفرات (شمال الرافدين غالبًا، بالنظر إلى أنه توفي في ديار بكر) خلال القرن الحادي عشر. عندما شتم أحد السنّة المحليين، كما هي الرواية، الأشراف، متهمًا عليّ باغتصاب عائشة، ومدعيًا أن الخلفاء العباسيين خيرٌ من العلويين، أمر أبو الحسن بقتله وتقطيع أوصاله ورميها في النهر[26]. لا ريب في أن الأمارة الأقوى على المدى الذي بلغه تأثير الدعاة الشيعة في حقبة القرون الوسطى هي كثافة حضور المزارات العلَوية (التي طوى النسيان معظمها اليوم) في المنطقة. وبحسب كتاب الزيارات (دليل مواقع الزيارات)

(24) Dadoyan, Fatimid Armenians, 14, 156, 159.

(25) ابن فضل الله العمري (المتوفى 1349م)، التعريف بالمصطلح الشريف. تحقيق سمير الدروبي (الكرك: جامعة مؤتة 1992) 45–44.

(26) حرفوش، خير الصنيعة، 179.

لعلي بن أبي بكر الهروي (المتوفى 1215م)، توجد في ما هو اليوم الأراضي السورية مزارات موقوفة لعليّ و/ أو صحابته في الرحبة، البصيرة، الرقة، وطبعًا صفّين حيث وقعت المعركة الملحمية بين علي والأمويين في القرن السابع الميلادي. وتوجد مواضع أُخَرٌ أيضًا في نصيبين والرقة، يُرجح أن بصمة يد عليّ أو رأس الحسين المقطوع قد حُفظا فيها، وما تزال مواضع غيرها موقوفة لأبناء الحسين المولودين منهم ومن وُلد ميتًا [تشير المصادر إلى محسن بن الحسين (السقط محسن)، ولم تُذكر أمّه، لكن ذُكر أن إحدى زوجات الحسين أسقطت جنينها في محيط مدينة حلب، م](27). لعل أكثر هذه النُّصب إثارة للإعجاب هو مشهد الخضر، وهو واحد من مزارات علوية عدة في باليس (الواقعة على الفرات قرب بلدة مسكَنة اليوم) بنيَ بين عامي 1076-1077م .وجادل دومنيك سورديل Dominique Sourdel وجانين سورديل- ثومين Janine Sourdel-Thomine بأن التوسل بالأئمة الإثني عشر المحفور على إفريز القاعة المركزية الداخلية المزخرف (وهو محفوظ اليوم في المتحف الوطني في دمشق) برهان على أن المزار إماميّ أكثر من كونه إسماعيلي- فاطمي(28)، كما أن وقفَه للرسول-الولي الخضر، في أوج الدعوة النصيرية-الخصيبية في المنطقة، يثير تساؤلًا عما إذا كان ينبغي عدم تخصيص المزار بالتيار العلَوي من الشيعة الإمامية.

(27) علي بن أبي بكر الهروي، دليل لأماكن الحج (المعهد الفرنسي للشرق الأدنى. دمشق) 144-136.

(28) Dominique Sourdel and Janine Sourdel-Thomine, (Un Sanctuaire chiite de l'ancienne Balis), in Mélanges d'Islamologie, ed. Pierre Salmon (Brill: Leiden: 1974), 247–53.

مقامات أخرى موقوفة للخضر توجد في منبج ودرعا. انظر أيضًا:

Stephennie Mulder, (Sunnis, Shi'is and the Shrines of the 'Alids in the Medieval Levant) (PhD diss., University of Pennsylvania, 2008), 20–60.



الشكل(1.1) إفريز من القاعة المركزية لمقام الخضر. باليس (المتحف الوطني، دمشق)

ثمة مكان واحد خارج سوريا الجغرافية (أي ولاية سوريا الرومانية الكلاسيكية غربي الفرات، من دون ما يعرف اليوم بالجزيرة السورية) استمرت فيه النصيرية تحديدًا من دون أدنى شك طوال القرون الوسطى هو مدينة عانة. تقع عانة على الفرات، وتبعد مسافة حوالى 100 كم من الحدود السورية داخل الأراضي العراقية اليوم، وقد استقرّت فيها منذ القرن الحادي عشر على الأقل جماعة نصيرية مكونة من بعض مريدي الخصيبي القادمين من حلب[29]. شهد القرن الثالث عشر جدلًا لاهوتيًا حرّض فيه الفقهاء العلويون الأكثر تشددًا ضد جماعة الحلوليين (انظر الفصل الثاني)، وذُكر أن بعضًا من أتباع الجماعة الأخيرة كانوا تجارًا من عانة، ومن البصرة والموصل أيضًا[30]. كما أن أصل حسن الأجرود يعود إلى هناك، وهو فقيه أقام بالقرب من اللاذقية في القرن الرابع عشر ولم يرِد ذكره في خير الصنيعة إلا أن مقدمته لمصنَف أقدم متضمَّن في سلسلة التراث

(29) Paoli, (La diffusion de la doctrine nusayrie), 32.

حرفوش، خير الصنيعة، 161، 164.

(30) حرفوش، خير الصنيعة، 371؛ حرفوش، المغمورون، 229.

العلوي المنشورة حديثًا[31]. لحق الخراب بعانة خلال الغزوات المغولية ثم خضعت لاحقًا لحكم إمارة أبي ريش البدوية. ما يثير الدهشة، هو أنه ما تزال هناك مصادر تعود للحقبة العثمانية تشير إلى حضور علَوي في القرن السابع عشر: في كتابه جيهان نُما [على الأرجح جيهان نامه، أي كتاب العالَم، المترجم]، يصف الجغرافي والموظف الشهير كاتب جلبي {المتوفى 1657م؛ والمعروف أيضًا بحاجي خليفة، المترجم} عانة كمدينة مزدهرة ضمّت عددًا من الفقهاء وأصحاب الذوق الرفيع، ويَذكر (أن النصيريين عاشوا سابقًا في هذه المنطقة، لكن عددهم اليوم تضاءل كثيرًا)[32]، ويدعم ذلك ملاحظات بيترو ديلا فالي Pietri Della Valle الذي سافرَ عبر عانة مرتحلًا إلى الهند في خريف 1616م، وتحدث عن وجود (فرقة دينية مفرطة) أصلها من المدينة، ويختلط أعضاؤها مع سائر السكان، ولكنهم لا يصلّون ولا يصومون، ويحرصون على إخفاء معتقداتهم الحقيقية. وهو يكرر زعم مخبِره المحلي أن أتباع هذه الفرقة يعبدون الشمس، ويمارسون سفاح القربى الجماعي سرًّا، وهو يخمّن (مثل حال الأوروبيين في الأحيان معظمها) أنهم من بقايا (المجوس) الفرس، لكن لا يبدو أنه أدرك الصلة المحتملة بينهم وبين مجتمع أكبر في سورية. بحسب ديلا فالي، كانت الفرقة موضع تحقير المسلمين في عانة، وتعرّض أعضاؤها (للعقوبة الشديدة) حال انكشاف أمرهم. وهو يستشهد بحادثة أمْر الأمير أبي ريش بحرق أحد كتبهم الذي تمت مصادرته على الملأ، لكن ليس من الواضح في ما إذا كان ديلا فالي قد علم بالحادثة عن طريق الإشاعة أم شهدها بنفسه خلال إقامته في عانة[33].

---

(31) أبو موسى والشيخ موسى، مجموعة الأحاديث العلوية، سلسلة التراث العلوي (دار لأجل المعرفة 2008)، 8: 166؛ الطويل، تاريخ العلويين، 380-379.

(32) Katib Çelebi, Kitab-ı Cihannüma, English trans. ed. Gottfried Hagen (New Haven, CT: Yale University Press, forthcoming).

بحسب غوتفريد هاجن Gottfried Hagen، كُتب هذا الجزء من النص من قبل أبي بكر بهرام الدمشقي (المتوفى 1691م). ربما يشير ذلك إلى وجود علوي كان في عانة أواخر القرن السابع عشر، حين بدأت حكومة الإمبراطورية العثمانية بفرض سلطتها المباشرة على المنطقة.

(33) Pietro Della Valle (d. 1652), Voyages de Pietro della Vallé, Gentilhomme romain, dans la Turquie, l'Egypte, la Palestine, la Perse, les Indes Orientales & autres lieux (Rouen: Robert Machuel, 1745), 2:202–4.

وهكذا، وفي ذروة القرن الشيعي، حققت الدعوة النصيرية انتشارًا جغرافيًا معتبرًا. من مركزها الأوّل بغداد ولاحقًا حلب، انتشر من نصبوا أنفسهم (الشيعة الحقة) في كل مكان حصلت فيه الإسماعيلية والتيارات الإمامية الأكثر انتشارًا على موطئ قدم أو حققت فيه نجاحًا، وذلك بالتوازي مع سريان الوهن في الخلافة العباسية. شملت تلك الأماكن مناطق ريفية وجبلية فقيرة، إذ عبّرت الرسالة الراديكالية والأنتينومية لغلاة الشيعة عن مظالم اجتماعية سائدة، وشملت مناطق حضرية أيضًا، وحتى ضمن بعض السلالات الشيعية الحاكمة، حيث اجتذب المنهج الأسراري للروحانية النصيرية أكثر النخب ثقافة وعلمًا. لم يُكتب لهذا المذهب المميَّز البقاء في أماكن عدة أمام مسيرة التحول المعياري normalization للاهوت والشريعة الشيعية الإمامية؛ ومع الاضطرابات الناجمة عن تداعي الحكم الحمداني، ووصول السلاجقة، وأخيرًا الغزوات المغولية، فقد عدد من المجتمعات العلوية الصلة بعضهم ببعض أو ذاب في التيارات الشيعية الأعرض. إن حقيقة أن الدعوة النصيرية كانت جزءًا من الامتداد الشيعي الأكبر حالها في ذلك كحال الإمامية، والإسحاقية، والقرامطة، والفاطميين، والدروز وغيرهم في القرنين العاشر والحادي عشر، لا تدلل فقط على أنها لم تكن هامشية أو شاذة في ذلك الوقت، كما جرى تصويرها لاحقًا، بل على إمكان عدّ العلوية تاريخيًا، في المناطق التي سيطرت عليها، الصيغة المحلية الأصلية للتشيع (السائد) أكثر من كونها نزعة انفصالية عنه.

التحوّل الديني للمرتفعات السورية

إذ كان ممكنًا تحري انتشار الدعوة النصيرية من بغداد إلى حلب والمراكز الحضرية الأخرى بشيء من الدقة، فإن توزّعها في الأراضي الجبلية شمال غرب سورية أمر يكتنفه كثير من الغموض. إذ لا تقدم طبيعة مصادرنا النصية بصورة خاصة فهمًا كافيًا حول استيعاب الكتلة السكانية الريفية الأمّية في معظمها للعقائد المركبة أو مواءمتها هذه العقائد مع أحوالها، الأمر الذي حصل على الأرجح خلال مدة أطول زمنيًا وترافق مع تغييرات وتسويات محلية أكثر مما يقرّه المؤرّخون المتأخرون. وبالقدر نفسه من الأهمية نضع حقيقة أن مسألة الأصل المفترض (للعلويين) والأقليات الأخرى قد أصبحت شديدة التسييس

في الحقبة الحديثة، حيث سعت جماعات مختلفة إلى بناء شجرة نسب إثنية–طائفية خاصة بها، وأكدت مزاعمها بامتلاك هوية قومية خاصة بها في ما هو اليوم سورية، ولبنان، وتركيا. في محاولتهم توصيف العلويين كشيعة إثني عشرية ليس إلّا، صادق بعض المؤرخين، العلويين بالولادة، بصورة كبيرة على الأسطورة التي عرضها أولًا كتّاب شيعة في لبنان في أوائل القرن العشرين، وفحواها أن المجتمع الشيعي في سورية قد تأسس أصلًا على يد الصحابي أبي ذر الغفاري، ويُعد بالتالي أحد أقدم المجتمعات الإسلامية في العالم الإسلامي. في العمل الرائد تاريخ العلويين لمحمد أمين غالب الطويل الذي نُشر للمرة الأولى في بيروت عام 1924، عُدت اللاذقية ومدينة أنطاكية أيضًا مركزين قديمين للجماعة لطالما تاق العلويون للعودة إليهما، بينما وُصفت أضنة وطرسوس، وسهل كيليكية بالمستوطنات العلوية لا أكثر[34]. مؤخرًا، وبصورة جزئية ردًّا على ادعاءات بعض المعارضين لنظام الأسد بأن العلويين في الأساس من أصل إيراني (ومن ثم بولاء سياسي إيراني)، سعى كتّاب سوريون مثل هاشم عثمان أو أميل عباس آل معروف إلى إثبات أصولهم القبلية العربية. إلى جانب تأكيدها مجددًا فكرة أن العلويين هم ببساطة جزء من التيار الشيعي العريض، تعكس الحجة السابقة التوجه العام بين المؤرخين اللبنانيين الشيعة في السنوات الأخيرات لناحية الإصرار على النسب الإثني العربي للجماعة بأكملها[35].

هناك مشكلة أخرى تنبع من الوضع السياسي المربِك في سورية الغربية إبان وصول الدعوة النصيرية. يسود الظن في التأريخ العلوي الحديث عامةً بأن السلالة التنوخية هي من سهّل رسوخ المجتمع العلوي/ النصيري في الجبال الساحلية وراء اللاذقية بعد سقوط الحمدانيين في حلب أواخر القرن العاشر، وبداية القرن الحادي عشر[36]. يبدو أن التنوخيين، وهم حلف من أقدم الأحلاف القبَلية العربية في المنطقة، قد استُعملوا من قبل العباسيين على حكم معرّة النعمان (وهي من المراكز الريفية المهمة جنوب حلب) واللاذقية

(34) الطويل، تاريخ العلويين، 86-382، 438. وانظر أيضًا:

Cahit Aslan, Fellahlar'ın Sosyolojisi: Arapuşakları, Nusayriler, Hasibiler, Kilaziler, Haydariler, Arap Alevileri (Adana: Karahan Kitabevi, 2005), 26–27, 31–34.

(35) جعفر المهاجر، التأسيس لتاريخ الشيعة في لبنان وسورية (بيروت. دار الميلاك 1992) 89-67.

(36) هاشم عثمان، تاريخ الشيعة في ساحل بلاد الشام الشمالي (بيروت. مؤسسة العلمي 1994) 46-25؛ المعروف: تاريخ العلويين في بلاد الشام، 1: 300-295.

بعد تحوّلهم المتأخر نسبيًا إلى الإسلام في القرن الثامن. لا تتوافر معلومات كثيرة عن حكم التنوخيين في اللاذقية، باستثناء أنهم استضافوا المتنبي بداية القرن العاشر، وأن فرعًا منهم قد تحول لاحقًا إلى سلالة درزية بارزة في جبال الغرب إلى الجنوب على طول الشريط الساحلي قرب بيروت. حوالى عام 930 م، يُرجح أن المتنبي نفسه قد أطلق شرارة ثورة ذات طابع قبلي- ديني من اللاذقية، امتدت لاحقًا إلى حمص والبادية الداخلية قبل أن يتم إخمادها على يد حاكم مصر الإخشيدي السنّي[37]. ليس واضحًا في ما إذا كانت هذه الثورة علوية أم شيعية، لكن يبدو أنها تأثرت جزئيًا بحركة القرامطة الإسماعيلية (في إثرها اكتسب المتنبي لقبه (مدعي النبوّة))، وقد تشير إلى أن الأيديولوجيا الشيعية المغالية قد بدأت بالفعل بالانتشار في الجبال الساحلية بحلول ذلك الوقت.

في عام 974 م، انقسم غربي سوريا إلى منطقتي نفوذ: فخضع شماله إلى الحمدانيين في عقب استيلائهم على حلب، وخضع جنوبه إلى الإخشيديين (الذين سرعان ما أزاحهم الفاطميون). عمليًا، سقطت منطقة الشريط الساحلي -بُعيد ذلك بقليل- بأكملها في قبضة البيزنطيين الناهضين الذين احتلوا أنطاكية؛ المدينة المسيحية التي كانت مهمة في سابق العصور، بين عامي 969م و1084م الذين امتد حكمهم إلى الجبال الداخلية من خلال تعاونهم مع زعماء عرب محليين وظفوهم في خدمة قضيتهم. ويمكن الزعم أن الدعوة النصيرية تُدين بتقدمها المبكر في المنطقة إلى السيادة البيزنطية المتسامحة أو اللامبالية أكثر مما تدين به إلى دعم الحمدانيين العملي. ويتطرق خير الصنيعة إلى ذكر دعاة عدة في تلك الحقبة التقوا بأعيان محليين من أنطاكية وربما حاولوا دعوتهم إلى المذهب، ومن هؤلاء أبو الفتح البغدادي الذي جاب أرجاء المنطقة (وعلى حد الزعم، دعا إلى الدين (وزير دمشق) في أنطاكية) حوالى العام 1018-1019م؛ أو أبو الخير أحمد بن سلامة الحدّة [على الأرجح الحدّاد، م] (المتوفى 1065-1066م) الذي دخل الدعوة في بغداد وعمره أربعة عشر عامًا واستمر بعمله الدعوي عبر أرجاء سوريا حتى وفاته عن تسعين عامًا[38]. بغض النظر عن مسألة وثوقية مثل هذه الروايات، لا يوجد ما يشير إلى

(37) Irfan Shahid, (Tanūkh," EI2, 10:190–92; Regis Blachère and Charles Pellat, "Al-Mutanabbī), EI2, 7:769–72; نديم نايف حمزة، التنوخيون: أجداد الموحّدين (الدروز) ودورهم في جبل لبنان. (بيروت. دار النهار 1984)، ولا سيما الصفحات 55-66.

(38) حرفوش، خير الصنيعة 200-197، 15-210.

اعتناق عدد كبير من الناس العلوية في محيط أنطاكية الريفي الذي بقي بعيدًا عن القلب العلوي الحقيقي الناشئ حول مدينة حماة. أحد أقدم المزارات العلوية في منطقة أنطاكية موقوفٌ للشاعر عيسى بن محمد البانياسي الذي حكم قلعة بانياس في القرن الحادي عشر جنوبي سوريا [بانياس الحولة في الجولان المحتل، م][39]، كما كان هناك مقام باسمه في بانياس نفسها -شخصيات علوية مشهورة عدة لها مقامات عدة في أماكن مختلفة- وربما كان مقامه في أنطاكية قد أُنشئ فقط حينما استوطن العلويون المنطقة في المرحلة العثمانية المتأخرة.

ما هو أكثر أهمية من أنطاكية هو مسألة اللاذقية ومنطقتها التي عُدّت لزمن طويل المركز الأصلي للعلوية التي خضعت أيضًا إلى الحكم البيزنطي المتجدد في مرحلة مبكرة قد تصل إلى العام 946م. وفقًا للطويل والكتّاب العلويين اللاحقين، تأسست الجماعة أولًا في اللاذقية على يد أبي سعيد ميمون الطبراني (المتوفى 1034م)، وكان الطبراني الذي تلقى علمه على يد الجيلي في حلب وخلفه رئيسًا للدعاة في سوريا، آخر فقهاء العلوية الفعليين، وهو من نظّم التقويم الديني العلوي الذي ما يزال قائمًا ومنح التعاليم قوامها النهائي. ذُكر أن الطبراني كان في طرابلس حوالى العام 1007م وأمضى سنواته الأخيرة مستقرًا في اللاذقية[40]. ينفي يارون فريدمان هذه الرواية ويشكك في انتقال الطبراني إلى اللاذقية[41]، إلا أن خير الصنيعة يدعم هذه الرؤية للأحداث، عدا عن حقيقة أن ضريح الطبراني كان في اللاذقية بكل تأكيد: وقد وصفه الباحث والرحالة الدمشقي عبد الغني النابلسي أواخر القرن السابع عشر، وجرت إعادة ترميم المقام عام 1898م قبل أن يجري تفكيكه ونقله إلى جوار قرية بسنادا ليعطي موقعه لعملية توسيع ميناء اللاذقية عام 1988[42].

---

(39) المصدر السابق، 253.

(40) الطويل، تاريخ العلويين 24-323.

(41) Friedman, Nusayrī-ʻAlawīs, 40–42;

مقتبس عن خير الصنيعة 74-269.

(42) عبد الغني النابلسي (المتوفى 1731)، الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز، تحرير رياض عبد الحميد مراد (دمشق. دار المعرفة 1989) 187. ياسر ساري، صفحات من تاريخ اللاذقية (دمشق. وزارة الثقافة 1662) 199. غيد إلياس بيطار، اللاذقية عبر الزمن من عصور ما قبل التاريخ إلى عام 1963 (دمشق. دار المجد 2001) 2: 148، 95-293.

إذا كان ممكنًا بهذه الطريقة تتبع وجود العلويين في مدينة اللاذقية نزولًا حتى القرن الحادي عشر، فليس من الواضح تمامًا إذا كان بالإمكان تأريخ تأسيس المجتمع العلوي في الجبال فوق اللاذقية في تلك المدة. في أوائل القرن العشرين كان جبل الروادف، وهو إقليم يمتد بين مدينة بانياس والنهر الكبير على الشريط الساحلي إلى الجنوب، تحت حكم نصر بن مُشرَف (أو مُشرَّف) الرادُفي، وهو زعيم عربي محلي ترواحت علاقته مع المحتلين البيزنطيين بين التحالف والتحارُب. في حين إن السكان المسلمين في المرتفعات الجبلية -كما بيّنا- قد أبطنوا ميولًا شيعية، لا يتوفر دليل فعلي على أن نصر نفسه قد دعم الدعوة[43]. من ناحية أخرى، يذكر كتاب علوي من القرن الثالث عشر ثلاث عائلات أميرية في المنطقة ناصرت الجماعة على ما يبدو وهي: بنو الأحمر، وبنو العريض، وبنو مُحرِز. كانت قلعة بلاطنس (قلعة المهالبة) شمالي القرداحة مقرًا لبني الأحمر قبل تسليمها إلى البيزنطيين عام 1031م؛ بينما عُرف عن بني العريض أنهم كانوا سلالة حاكمة ثانوية أقامت في الجبال غربي حمص؛ وكان بنو محرز أمراء قلعة المرقب على الساحل قرب طرطوس التي طردهم منها الصليبيون عام 1117م، وقلعة الكهف في منطقة جبل البهراء فوق طرطوس التي بقوا فيها حتى استولى عليها الإسماعيليون النزاريون في 1137-1138م[44]. بحسب خير الصنيعة، سيطر بنو محرز على قلعة القدموس أيضًا في القرن الحادي عشر حينما استقبل أبا الخير الحدّاد هناك الأميرُ عبد الله بن جعفر بن محرز[45]. وفي الوقت نفسه تقريبًا، كتب أحد الفقهاء شعرًا في أحد الاحتفالات الدينية يمدح سلالة بني محرز، ويُزعم أن الأمير ناصح الدولة جيش بن محمد بن محرز (المتوفى 1105-1106م) كان نفسه فقيها علويًا بارزًا[46].

---

(43) Bianquis, Damas et la Syrie, 480–82.

(44) علي بن محمد بن الأثير الجزري (المتوفى 1233م)، الكامل في التاريخ، تحرير محمد يوسف الدقاق (بيروت. دار الكتب العلمية) 9: 56-55؛ الطويل: تاريخ العلويين، 33-331. وانظر:

Paul Deschamps, Les châteaux croisés en Terre Sainte, vol. 3: La défense du Comté de Tripoli et de la Principauté d'Antioche (Paris: Paul Geuthner, 1973), 335, 339; Bianquis, Damas et la Syrie, 482; Friedman, Nusayrī-'Alawīs, 48.

(45) حرفوش، خير الصنيعة، 214.

(46) المصدر السابق، 80-277، 92-285.

في حين قد يكون الحكم البيزنطي / العربي المحلي قد وفر بيئة ملائمة لانتشار العلوية، فليس هناك ما يدعم القول بأن الجماعة نمت من الجبال الساحلية قرب اللاذقية كما يبدو الأمر بنظرة رجعية. انتشرت الحركة أولًا -كما أظهر برونو باولي- من حلب إلى المناطق الداخلية المجاورة مثل سرمين، وسلمية، وحماة وحمص(47)؛ ويبدو أن تمددها الأول في قرى السفوح الشرقية للجبال الساحلية السورية قد انطلق من حماة وحمص وليس من اللاذقية. إن قراءة سريعة في خبر الصنيعة تقترح أن الجماعة تركّزت أصلًا في القرى الواطئة نسبيًا غربي حماة (بعرين، ودير شميّل، ودير ماما وغيرها)، في وادي العيون، وفي المرتفعات في محيط طرطوس وصافيتا، ولم يكن ثمة حضور ملحوظ للجماعة في الشمال حول جبلة واللاذقية بعدئذ إلا في العهد المملوكي.



الشكل (2.1) بعرين، مع آثار القرية القديمة

(47) Paoli, (La diffusion), 31–32, 34.

من أصل 34 فقيهًا قروسطيًا وشخصيات علوية أخرى تمكنّا تحديد أماكن إقامتهم و/ أو مدافنهم بصورة مؤكدة، عاش تسعة منهم في ما يعرف اليوم بمحافظة حماة، وواحد في حمص، واثنان وعشرون في طرطوس، وواثنان فقط في اللاذقية. من جانب آخر، في المدة الممتدة بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر جاء ستة وعشرون فقيهًا على الأقل إلى منطقة اللاذقية، مقارنة بثمانية وعشرين من طرطوس، وحماة، وحمص معًا[48]. أصبح مألوفًا في الأدبيات الحديثة أن يُطلق اسم (جبال العلويين) على المنطقة بأسرها. وفي الحقيقة، تتشكل سلسلة الجبال الساحلية السورية، كحال اللبنانية التي هي امتداد لها، من جبال ووديان شديدة الميلان، وتمتد بطول 120 كم بين النهر الكبير في الشمال وحتى سهل عكار في الجنوب. في الأزمنة ما قبل الحديثة، حين كان الاتصال والتنقل بين أجزائها المختلفة أكثر صعوبة وندرة منه اليوم، لم تكن هذه المنطقة الجبلية متماهية بمجملها مع الفرقة العلوية أو النصيرية، بل عُرفت بأسماء محلية محدودة، متداخلة جزئيًا، وقد طوى النسيان معظمها اليوم مثل القُصير، وجبل الروادف، وجبل الأكراد، وجبل صهيون، وجيل السمّاق، وجبل البهراء، وجبل اللكّام[49]. فضلًا عن ذلك، يتضح بجلاء خلو الجزء الشمالي القصي من السلسلة قرب اللاذقية من مزارات دينية أقدم من مثل تلك التي تميّز المشهد الممتد جنوبًا بين حماة وطرطوس. كان تحوّل جزء كبير من سكان الجبال إلى العلوية عملية طويلة الأمد، ويشير خير الصنيعة إلى أنها بدأت في الأطراف الجنوبية القصية ثم مضت قدمًا نحو الشمال والداخل على مدار بضعة قرون من الزمن.

باستثناء حماة وحمص، كانت أكثر منطقة أهمية للتوسع العلوي المبكر تقع إلى الجنوب على طول الساحل السوري والمناطق الداخلية المحاذية له، حيث لعبت مدن أخرى متوسطة الحجم دورًا رئيسًا في نقل تأثير ما عدّ حراكًا ثقافيًا حضريًا إلى الأطراف الريفية. ويبدو أن صور في جنوب لبنان على سبيل المثال كانت مركزًا علويًا أساسيًا في القرن الحادي عشر. وذُكر أن محمد المشّاط (الصوري)، أحد أتباع الجيلي، قد أدخل

(48) حرفوش، خير الصنيعة، 312- 658، 944-659 على التوالي.

(49) إبراهيم عميري، سلسلة الجبال الساحلية: قصة التاريخ الجامد والحضارات المنسية (دمشق. الأقصى 1995) 24-17؛ بيطار: اللاذقية عبر الزمن 78-171.

عددًا من الناس في الدعوة قبل أن يُقتل ويُدفن في مقام قرب عسقلان[50]. وكان الخباز الصّوري (منصور بن عذيبة، [وتروي بعض المصادر العلوية أنه كان فقيهًا أيضًا- م] شاعرًا مشهورًا مات في صور عام 1034-1035م، كما زار أبو الخير الحدّاد، البالغ الحماسة، صور وصيدا أيضًا حيث التقى بعدد من الإخوان (الإخوة الروحيون) خلال رحلته[51]. وأصبح أحد أبناء صور، وهو علي الحسن الهياج الصوري [على الأرجح أبو الحسن علي بن الهياج الصوري، م]، لاهوتيًا علويًا بارزًا آنذاك، ويظهر أنه درّس عصمة الدولة (المتوفى 1058-1059 1059م)، أحد أبناء السلالة الفاطمية في مصر الذي يزعم خير الصنيعة أنه كان علويًا أيضًا[52].

من المراكز العلوية الرئيسة أيضًا في المنطقة كانت طبرية شمالي إسرائيل اليوم. وقد ضمّن كل من أبو الخير الحدّاد وأبو الفتح البغدادي هذه البلدة في يوميات رحلتيهما هناك والتقوا فقهاء عدة وردَ ذكرهم في خير الصنيعة[53]. أكثر أهمية في هذا المقام، هو أن طبرية هي مسقط رأس رفيق الجيلي وخليفته أبو سعيد ميمون الطبراني. ولد الأخير عام 961-962 أو 967-968م، وحفظ القرآن في عمر مبكر، واكتسب عددًا من الأتباع بينما كان ما يزال في طبرية، لكنه دخل أيضًا في صراع مع أعضاء الفرقة الإسحاقية (يبدو أنه قد ضرب زعيمهم أبو دهيبة إسماعيل بن خلّاد البعلبكي على رأسه بكرسي بعد جدل محتدم في محلّ للخياطة). ذهب الطبراني للدراسة في حلب مع الجيلي، كما ذُكر، وانتقل بدعوته إلى اللاذقية التي توفي فيها عام 1034 (أو 1035-1036م)[54]. من الواضح أن العلوية قد توطدت في الأرياف المحيطة بطبرية، ولا سيما في بانياس الواقعة في مرتفعات الجولان التي تحتلها إسرائيل (لا ينبغي الخلط بينها وبين بانياس الواقعة على الساحل السوري قرب طرطوس) [بانياس الحولة تمييزًا لها عن بانياس الساحل

---

(50) حرفوش، خير الصنيعة، 178.

(51) المصدر السابق، 207-08، 210.

(52) المصدر السابق، 243، 266-68.

(53) المصدر السابق، 200، 212.

(54) المصدر السابق، 179، 269-74؛ الطويل: تاريخ العلويين، 263-64.

القريبة من طرطوس، م]، حيث حكم قلعتها المحلية عيسى بن محمد البانياسي (المتوفى بعد 1029م) الذي أوردنا ذكره مسبقًا. ونضيف هنا أن عمّ كاتب خير الصنيعة قد زار مقام البانياسي هناك أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وذَكَر أن المقام كان مدعومًا بوقفٍ كبير يضم إلى جانب المقام مسجدًا وحمّامًا. خلّف البانياسي أعقابًا كُثرًا، وينتسب جزء كبير من عشيرة الخياطين (انظر أدناه) إلى ذريّته(55). وتعد منطقة طبرية-الجولان الموقع الوحيد خارج الشمال السوري الذي استمر فيه الوجود العلوي حتى الزمن الحديث. تحدث الرحالة الألماني أولريش ياسبر سيتزين Ulrich Jasper Seetzen عن زيارته ثلاث قرى نصيرية في جوار بانياس الحولة عام 1806م، عنتيت (عين فيت)، وزاعورة، وعين غجَر التي كان يعمل سكانها في الزراعة ولم تكن لديهم أي أماكن للعبادة باستثناء مقام قرب عين غجر ربما(56). كما لاحظ جون لويس بوركهارت وجود بضع قرى نصيرية إلى الشمال الشرقي بمحاذاة جبل حرمون (جبل الشيخ) قرب بُرقُش في العام 1810م(57). ويقطن العلويون حتى اليوم قرية غجر الواقعة شمالي غربي بانياس على نهر الحاصباني. بعد استيلاء إسرائيل عليها عام 1967م من سورية، أُدمجت غجر فعليًا ضمن المنطقة الاحتلال الإسرائيلي في جنوب لبنان عام 1982، ثم أحيطت بسياج عقب الانسحاب الإسرائيلي من لبنان معظمه عام 2000، وتخضع الآن إلى الحكم الإسرائيلي المباشر بمن فيها من السكان العلويين(58).

ما الذي يفسّر الفارق بين منطقتي الاستيطان العلوي المركّز (أو بالأحرى التحوّل الديني العلوي) في جبال اللاذقية-طرطوس في الشمال ومنطقة الجولان-جبل حرمون في الجنوب؟ تضمّ مدن طرابلس وصيدا وصور في واقع الأمر كتلة سكانية شيعية معتبرة، وقد لعبت دورًا بوصفها مراكز للدعوة النصيرية- الخصيبية في القرن الحادي عشر. حكَم طرابلس على

(55) حرفوش، خير الصنيعة، 56-253.

(56) Ulrich Jasper Seetzen (d. 1811), Reisen durch Syrien, Palästina, die Tranjordan-Länder, Arabia Petraea und Unter-Aegypten, ed. Friedrich Kruse (Berlin: G. Reimer, 1854–1859), 1:325–26, 4:154–55.

(57) John Lewis Burckhardt (d. 1817), Travels in Syria and the Holy Land (London: John Murray, 1822), 50.

(58) Asher Kaufman, ('Let Sleeping Dogs Lie:' On Ghajar and Other Anomalies in the Syria-Lebanon-Israel Tri-Border Region), Middle East Journal 63 (2009): 539–60.

وجه التحديد مع بداية العام 1070م بنو عمّار، وهم عائلة من القضاة الاثني عشرية الذين تحالفوا مع الفاطميين أحيانًا، واعترفوا بالخلفاء العباسيين أحيانًا أخرى. ويقال إن العماريين بنوا مكتبة مرموقة في طرابلس ويُعدون قادة العهد الذهبي للتشيع في المنطقة قبل وصول الحملات الصليبية؛ وتشير تسمية المنطقة الواقعة شرقي طرابلس بالظنّية (الضنّية بالعامية الدارجة) على الأرجح إلى وجود الباطنية العلوية هناك في القرون الوسطى[59].

أصبحت أرياف الداخل التابعة لهذه المدن بمرور الزمن مرتبطة بالشيعة الاثني عشرية حصرًا (الذين يُشار إليهم في التأريخ اللبناني باسم المتاوِلة أو المِتواليين). وبصورة خاصة، اشتهرت الجبال الوعرة والمعزولة خلف صيدا وصور والمعروفة باسم جبل عامل بكونها أحد المراكز الرئيسة للفقه واللاهوت الإمامي في العصور الوسطى المتأخرة، وقد شهد القرن السادس عشر هجرة عدد كبير من الفقهاء العامليين إلى إيران بهدف توطيد أركان التشيع الاثني عشري بوصفه دينًا رسميًا للدولة الصفوية. في طرابلس، كانت المناطق الداخلية إلى الجنوب وحتى بيروت مأهولة برعاة متاولة ثم أُعطيت بوصفها إقطاعًا ضريبيًا بيد عشيرة الحمادة الشيعية الاثني عشرية خلال العهد العثماني معظمه؛ أما أكثر الأراضي عمقًا في الداخل من مثل وادي البقاع فقد حكمها أمراء من عائلة حرفوش الاثني عشرية، في حين بقيت بلدات مثل بعلبك وكرَك نوح مراكز محلية مهمة للتعليم الإمامي[60].

الجدير بالملاحظة في ما يخص هذه المناطق التاريخية للغرس العلوي والإمامي أنها كانت متجاورة بصورة مثالية من دون أي تداخل. تمتد منطقة السكن العلوي الرئيسة جنوبًا حتى سهل عكار وأقصى الحد الشمالي من جبل لبنان، وتجاورها مباشرة المنطقة التي حكمها سابقًا الحماديون وغيرهم من القبائل الشيعية، بينما تتاخم القرى العلوية في الجنوب حول بانياس الحولة وجبل حرمون المنطقة المعروفة تاريخيًا باسم جبل عامل. لعل هذا الحالة التكاملية قد تسببت بعدم وجود تواصل -فما بالك بحزازات- موثق بين

(59) عثمان، تاريخ الشيعة 80-47؛ يحيى قاسم فرحات، الشيعة في طرابلس: من الفتح العربي إلى الفتح العثماني (بيروت. دار الملاك .(1999

(60) Werner Ende, (Mutawālī), EI2, 7:780 81; Stefan Winter, The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516–1788 (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

العلويين والإماميين، خلافًا لما كانت عليه الحالة بين العلويين وجيرانهم الإسماعيليين والدروز. على غرار سائر أنصار الغلوّ، نبذَ الخصيبي الشيعة الاثني عشرية العاديين بوصفهم (مقصرين) في طاعتهم للأئمة، لكنه لم يهاجم التشيع السوري أو قادته مطلقًا بصورة مباشرة. من المحتمل حقًا أن العلويين والإماميين قد أسسوا في البداية جماعة مذهبية واحدة غير متمايزة، وُلدت من رحم الدعوة الشيعية الاثني عشرية نفسها (مع مكوناتها الغنوصية وغير الغنوصية)، ثم تبلورت تلك في جماعات طائفية مختلفة مع تطور تشيع إمامي أكثر اعتمادًا على النصوص والفقه، ولا سيما في جبل عامل والبقاع أواخر القرون الوسطى. إن اتهام الفقيه الشيعي اللبناني محمد بن مكّي، الذي شكل إعدامه في دمشق عام 1384م وتقديسه لاحقًا بصفته (الشهيد الأول) علامة مميزة في تأسيس هوية طائفية اثني عشرية، باتباع التعاليم والممارسات (النصيرية) (تعاطي النبيذ بصورة رئيسية) والتعاون مع النصيريين في طرابلس، قد يكون مؤشرًا على حقيقة أن بعض المعاصرين واصلوا الخلط بين التشيع الإمامي والعلوي[61]. بعد انهيار حكم السلالات الشيعية في سورية وسقوط حلب بيد الزنكيين عام 1144م، برز جبل عامل بوصفه قطبًا ثقافيًا وتعليميًا رئيسًا لمذهب شيعي معرّف بوتيرة متزايدة بمذهبه المدرسي، باحتوائه ذاتيًا، وبصلاته العائلية مع مدن العتبات المقدسة في العراق. يرجح أنه حتى ذلك الوقت، وتمامًا كما لم تمثل النصيرية انفصالًا فعليًا عن الدعوة الشيعية الكبرى في القرون الوسطى، لم يوجد فرق عمليّ بين المجتمعات العلوية والإمامية المبكرة في الريف الغربي لسوريا.

بين الإسماعيليين والصليبيين

إذا كانت علاقة العلويين مع المجتمع الإمامي في سورية قد اتسمت بشيء من التعاضد، فإنها مع التيارات المختلفة من الشيعة الإسماعيلية كانت أكثر إشكالية. كما ذكرنا آنفًا، كانت الدعوة الإسماعيلية أكثر الدعوات الإسلامية نشاطًا في بداية القرون الوسطى، فأضحت بالنتيجة المنافس الرئيس للنصيريين في المنطقة. بدأ المذهب الإسماعيلي انتشاره

(61) ابن حجر العسقلاني (المتوفى 1449 م)، إنباء الغمر بأنباء العمر (دمشق. مكتبة الدراسات الإسلامية 1979)، 1: 228.

في سوريا بدءًا من أواسط القرن العاشر حين كانت سلمية قرب حماة مركزًا للدعوة، ولا دليل لدينا على بلوغ نفوذها الجبال الساحلية قبل الغزو الفاطمي. وحتى في ذلك الحين، يبدو أن الفكر الإسماعيلي قد انتشر في البداية في المنطقة بصورة المذهب الدرزي، والدرزية هي فرقة أسرارية (علاقتها بالإسماعيلية تماثل علاقة العلوية بالشيعة الاثني عشرية) تؤلّهُ الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله بدأت دعوتها وسط الفقراء المهمشين في مصر والمناطق السورية الطرفية في العام 1017م[62]. إن أقدم شرح معروف للمعتقد العلوي كان كتابًا جداليًا خطّه رأس الدعوة الدرزية حمزة بن علي (المتوفى بعد 1021م)، شن فيه نقدًا لاذعًا على معتقداتهم (الهرطقية) وبذر فيه أيضًا بذور اتهامهم بممارسة سفاح القربى وفواحش جنسية أخرى، وهو اتهام تلقّفه مجادلوهم المتأخرون بحماسة ومن دون تمحيص. في الواقع، توجد معتقدات وممارسات أسرارية عدة مشتركة بين الدروز والعلويين، إذ تطلق كلتا الفرقتين على نفسها اسم الموحّدين (المؤمنون الحقيقيون بوحدانية الله)، واستهدفت كلتاهما الكتلة السكانية الريفية نفسها في سورية، ولعلّ ما ورد في هذا الكتاب يعكس حالة التنافس الوظيفي التي دخلتها الجماعتان في المنطقة أوائل القرن الحادي عشر[63].

يبدو أن الدعوة الإسماعيلية لم تسجل حضورًا ملموسًا غربي سوريا إلا في القرن التالي، وذلك نتيجة دعاية انطلقت من إيران وليس من مصر الفاطمية. نجم هذا الاندفاع الجديد عن انشقاق الفرقة الإسماعيلية في عقب وفاة الخليفة الفاطمي المستنصر في 1094م، حيث أسس الفرع (النزاري) من الفرقة تحت قيادة كبير الدعاة الحسن الصباح (المتوفى 1124م) اتحادًا جمع إمارات عدة متمركزة حول حصن آلموت الجبلي شمالي إيران وناهض عسكريًا السلالة السلجوقية الحاكمة في المنطقة، وحيث كافح في سبيل تأسيس مركز ثان في الداخل الساحلي من سوريا لمتابعة نشاطه [أي نشاط الفرع النزاري، م] الديني والسياسي وسط السكان المسلمين المحليين. كان بهرام الأسد آبادي

---

(62) سليم حسن هشي، الخزانة التاريخية في الإسماعيليين والدروز، (بيروت. دار لحد خاطر 1985).

Farhad Daftari, The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 195–200.

(63) Antoine Silvestre de Sacy (d. 1838), Exposé de la religion des druzes, tiré des livres religieux de cette secte (Paris: Imprimerie Royale, 1838), 2:518–21, 559 86. See also Bar-Asher and Kofsky, Nusayrī-'Alawī Religion, 153–61; Friedman, Nusayrī-'Alawīs, 43–44.

من أوائل الدعاة الإسماعيليين النزاريين وأكثرهم أهمية في سوريا، وقد جاء من إيران وبدأ يجتذب الاهتمام في حلب ودمشق عام 1126م، (منتقلًا من مكان إلى آخر، يتبعه الجهلة من الرعاع والحمقى من العامة، غوغاء الفلاحين الأغبياء ممن لا دين لهم ولا عقل)، قبل أن يمنحه أتابك دمشق البوري قلعة بانياس في الجولان قاعدة لعملياته، وذلك رغبة منه في احتواء تأثير بهرام وربما استمالته حليفًا في صراعه ضد المؤسسة السنية المحلية[64]. كانت بانياس حتى ذلك الحين بيد العلويين على الأرجح، ثم باشر بهرام في السنوات التاليات بترميم القلعة وإرسال مزيد من الدعاة لضم مزيد من السكان المحليين إلى الدعوة وإخضاع معاقل عدة في المنطقة إلى حكمه. في العام 1128م دخل بهرام وادي التيم؛ الوادي العُلوي لنهر الحاصباني غرب جبل حرمون -الذي ذكر المؤرّخ السوري الكردي ابن الأثير أنه كان حينذاك منطقة نصيرية درزية مشتركة- لحرب الأمير المحلي، لكنّه قُتل في الاشتباك[65]. في عقب ذلك اضطُهِد الإسماعيليون في دمشق وطُردوا من بانياس الحولة، لكنهم نجحوا في التخفي والاستقرار في الجبال الساحلية الشمالية. وفي 1132-1133م قاموا بشراء قلعة القدموس، وقلعة الكهف الجبلية المنيعة قرب طرطوس عام 1136-1137م؛ واستولوا عام 1140-1141م على قلعة مصياف التي ستغدو مركزهم الرئيس، فضلًا عن أنهم تمكنوا في السنوات التاليات الاستيلاء على ثماني قلاع أخريات (الخوابي، والعُلّيقة، والمنيقة، والرصافة، وأبو قبيس، وبلاطنس، والمرقب، وصهيون) التي صارت تُسمى قلاع الدعوة[66]. وتقع هذه القلاع بطبيعة الحال في الجوار القريب للقرى العلوية في تلك المنطقة.

---

(64) حمزة بن أسد بن القلانسي (المتوفى 1160م)، تاريخ دمشق 555-460، تحقيق سهيل زكار (دمشق. دار حسان 1983) 342. انظر أيضًا:

Daftary, Ismāʿīlīs, 374–76; Jean-Michel Mouton, Damas et sa principauté sous les Saljoukides et les Bourides 1076–1154 (Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1994), 130–33;

تيسير خلف، الجولان في مصادر التاريخ العربي: حوليات وتراجم (دمشق. دار كنعان 2005)، 26-25.

(65) ابن القلانسي، تاريخ دمشق، 53-351؛ علي بن محمد بن الأثير الجزري، الكامل في التاريخ، تحقيق محمد يوسف الدقاق (بيروت. دار الكتب العلمية)، 9: 36-235، 51-250.

(66) محمد أبو طالب الدمشقي (المتوفى 1327م)، نخبة الدهر في عجائب البرّ والبحر. تحقيق

August Mehren (Leipzig: Harrassowitz, 1923)؛
Daftary, Ismāʿīlīs, 377.

عثمان: تاريخ الشيعة 84-81.

لسوء الحظ، هناك قلة من المصادر الموثوقة حول طبيعة العلاقات العلوية- الإسماعيلية في تلك المدة. وقد ذُكر أن الإسماعيليين اشتروا قلعة القدموس من شيخ قبيلة عربية هو سيف الملك بن عمرون، ما يعني أن القلعة لم تعد بيد العلويين في تلك المرحلة. على ما يبدو، فقد استعاد بن عمرون نفسه القدموس من الفرنجة بمساعدة السكان العلويين المحليين في السنة التي سبقت ذلك[67]. وكان ضريح أمير القدموس السابق ذي الميول العلوية عبد الله بن محرز مزارًا يؤمه الإسماعيليون والعلويون قبل أن يُهجر في الزمن الحديث[68]. من الواضح أن وطأة الضغط على المجتمع العلوي أخذت بالتفاقم مع قدوم رشيد الدين سنان (المتوفى 1193م)، وهو كبير الدعاة الجديد في سوريا (المعروف في المصادر الغربية باسم (شيخ الجبل)) الذي تحوّل الإسماعيليون النزاريون تحت قيادته إلى واحدة من القوى الأساسية التي انخرطت في الحروب الصليبية. يزعم خير الصنيعة أن أحمد الخراساني؛ أحد (الأبناء) الروحيين للجيلي (ولا بد أنه قد عاش في النصف الأول من القرن الحادي عشر بناء على ذلك) قد أثار حفيظة رشيد الدين وأُجبر على الفرار إلى مصر بعد قيامه بتحويل جماعة من الإسماعيليين الخراسانيين إلى المذهب العلوي. وحقيقة أن رشيد الدين نفسه قد وُلد في البصرة 1133م وجاء إلى سوريا حوالى العام 1162م توحي بخطأ تاريخي يشوب تلك الترجمة التي ربما أُعيد تحريرها على ضوء توترات لاحقة[69]. تؤكد خرافة إسماعيلية من القرن الثاني عشر أن (النصيريين معروفون بعدائهم لمولانا رشيد الدين)؛ بينما يشير المصدر نفسه من جانب آخر إلى أن عددًا كبيرًا من العلويين التحقوا برشيد الدين في خلافه مع الصليبيين، حيث انضمت في مرحلة ما عشيرة علوية بأكملها إلى قواته في قلعة مصياد (مصياف)[70].

---

(67) Daftary, Ismā'īlīs, 377.

(68) حرفوش، خير الصنيعة، 214.

(69) المصدر السابق، 177. وانظر:

Farhad Daftary, (Rāshid al-Dīn Sinān), EI2, 8:442–43; Nasseh Ahmad Mirza, Syrian Ismailism: The Ever Living Line of the Imamate (Surrey, UK: Curzon, 1997), 24.

(70) Stanislas Guyard, (Un grand maître des Assassins au temps de Saladin), Journal Asiatique series 7, 9 (1877): 435, 445–48, 480, 486–88; Dussaud, Histoire et religion, 23.

على شاكلة العلويين، خضعت سياسة التحالف التي انتهجها رشيد الدين إلى الإملاءات الإستراتيجية بدلًا من الاعتبارات العقائدية. جُوبه رشيد الدين بمعارضة شديدة من قبل الحكام الزنكيين السنّة في حلب، فحافظ مبدئيًا على علاقات طيبة مع الأمراء الفرنجة المقيمين في الساحل والجبال الساحلية، لكنه اتجّه إلى التحالف مع الزنكيين حين وقع الاثنان في مرمى تهديدات حاكم مصر وجنوب سوريا الجديد والقوي صلاح الدين الأيوبي في العام 1171م. بعد أفول حكم الزنكيين في 1174م، حاول الفدائيون الإسماعيليون اغتيال صلاح الدين مرتين، لكنهم دخلوا في تحالف تكتيكي معه لاحقًا بعد أن أضحى الصليبيون هدفًا مشتركًا لكليهما. في أثناء ذلك، كان لدى العلويين أسبابهم الخاصة للعمل على طرد الغزاة الفرنجة. وخلال الحملة الصليبية الأولى سارت جيوش ريمون دي سان جيل من معرة النعمان إلى الجبال القريبة من مصياف (حيث قَتلت هذه الجيوش عددًا كبيرًا من الناس المعروفين بالنصيريين). هؤلاء العلويون، ((وهم زمرة وحشية وخبيثة ومعادية للمسيحيين)) (gens effera et maliciosa et Christianis infesta)، كما وُصفوا لاحقًا، حاولوا منع تقدّم الصليبيين إلى طرابلس لكنهم هُزموا[71]. في المحصلة، خضعت مجتمعات علوية عدة إلى الحكم الفرنجي في المناطق الساحلية أو أصبحت مناطق تدفع الإتاوات لأمراء الحرب الصليبية. الرواية التاريخية الوحيدة التي نملكها في هذا الصدد هي تقرير صادر عن رئيس أساقفة صور، أُعيد إصداره في التواريخ المارونية في الحقبة العثمانية المسماة تاريخ الأزمنة، ويزعم التقرير أن حوالى ستين ألفًا من النصيريين في القرى والقلاع المحيطة بطرطوس تحوّلوا إلى المسيحية في العام 1173م، وأُعفوا بأمر ملك القدس عموري (Almaric) الأول من دفع إتاواتهم السابقة -وقدرها ألفان من الدراهم- إلى جماعة حراس المعبد. فثار غضب حراس المعبد وقتلوا أبا عبد الله، الرسول الذي نقل الرسائل الملكية إلى مشايخ النصيرية في جبال طرابلس؛ فقام الملك عموري الأول بسجن القاتل الذي سرعان ما توفي في السجن بعد ذلك[72].

(71) Bar Hebräus and Burchard de Mont-Sion, cited in Dussaud, Histoire et religion, 21–22.

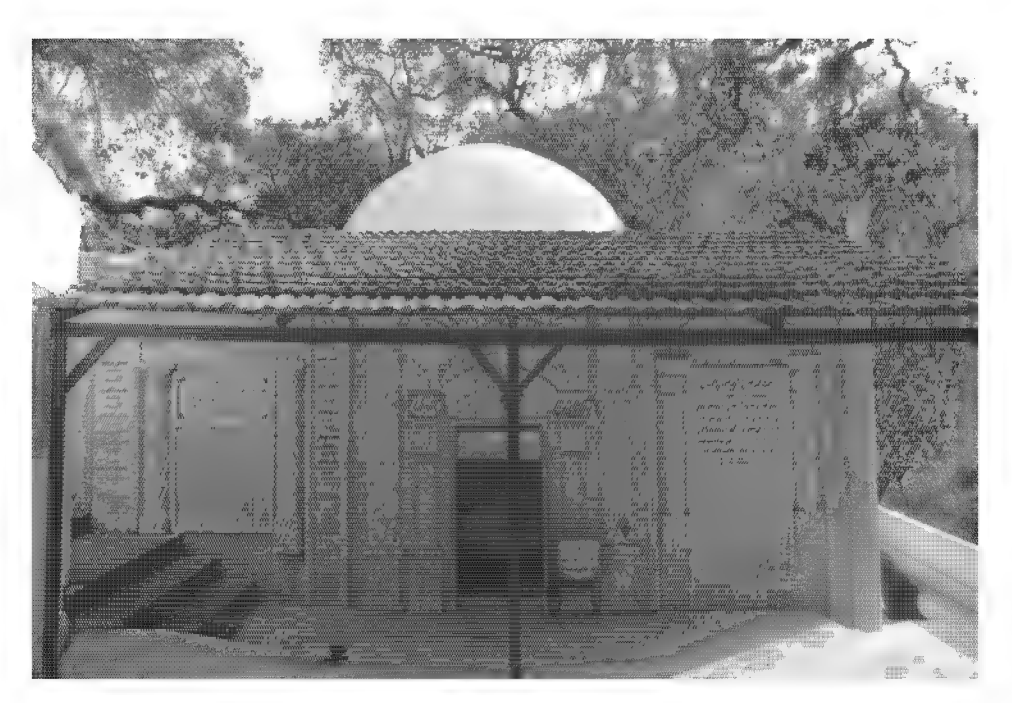
(72) أسطفان الدويهي (المتوفى 1704)، تاريخ الأزمنة 1095-1699، تحرير فرديناند توتل (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1951)، 73؛ هاشم عثمان، تاريخ العلويين: وقائع وأحداث (بيروت: مؤسسة الأعلى للمطبوعات، 1997)، 31-32.

أعاد الأيوبيون فتح القدس عام 1187م وتمكنوا من اغتنام مساحة كبيرة في المناطق الداخلية الساحلية خلال السنة التالية. طُرد الإسماعيليون من قلاع عدة، وبينما استمروا في مناوراتهم الدبلوماسية بين الفرنجة والأيوبيين في المنطقة، فإنهم لم يلعبوا دورًا رئيسًا في القرن الثالث عشر إطلاقًا كما كان عليه الحال تحت قيادة رشيد الدين. واستنادًا إلى ما نملكه من أدلة قليلة، يبدو أن وضع العلويين بقي صعبًا مع ذلك. ينقل الطويل أن الشاعر الشهير الشيخ حسن الكفروني، وهي قرية بالقرب من مشتى الحلو ربما بقيت تحت السيطرة الصليبية، أرسل يناشد أخوته في الدين في مصر ويستنهضهم عام 1203-1204م لتخليص العلويين من الفرنجة[73]، لكن ليس هناك -وهذا أمر ذو دلالة- ما يدعم صدقية هذه الرواية، لا في خير الصنيعة ولا في النص المعروض داخل مقام الشيخ حسن (الذي يبدو أنه استند عمومًا إلى المصادر المعتمَدة نفسها في خير الصنيعة)[74]. أكثر أهمية هنا، هو ما أوردته روايات علوية مختلفة عن خضوع الجماعة إلى مزيد من الضغط من قبل الإسماعيليين والكرد في السنوات التاليات، ما دفعهم إلى البحث عن دعم عسكري خارجي. يشير الطويل إلى أن أولئك (الكرد) كانوا أنفسهم لاجئين أتوا حديثًا إلى المنطقة هربًا من اضطرابات إلى الشرق[75]، ومن المحتمل أيضًا أن يكونوا جزءًا من القوات الكردية التابعة للسلالة الأيوبية. لا خلاف في التراث العلوي على أن تلك الاضطرابات آذنت بتدخل الأمير المكزون السنجاري، الشاعر، والفقيه الديني، ورجل الدولة القادم من شمال العراق الذي سيوحد المجتمع العلوي ويحقق فيه نقلة جذرية في القرن الثالث عشر.

(73) الطويل، تاريخ العلويين، 357.

(74) حرفوش، خير الصنيعة، 386. وحول المعجزات اللاحقة للشيخ حسن، انظر حسن، أعلام، 31-3:29.

(75) الطويل، تاريخ العلويين، 358.



الشكل (3.1) مقام الشيخ حسن في الكفرون (رمم في عام 1983)

المكزون السنجاري

يحتل أبو الليث حسن بن يوسف المكزون السنجاري (المتوفى 1240م) موقع الصدارة ربما بوصفه أبرز الشخصيات في التاريخ العلوي. يحضر المكزون في الذاكرة فوق كل شيء بوصفه شاعرًا صوفيًا، لكنه خلّف أيضًا رسائل دينية عدة تناولتها الأدبيات العلوية بكثير من التعقيب والشرح ومثّلت خطوة رئيسة أخرى في صياغة العقيدة العلوية. أكثر أهمية في هذا المقام بالنسبة لنا، هو أن المكزون قاد أو رافق موجة جديدة من الهجرة باتجاه الجبال الغربية مكّنت المجتمع العلوي من الصمود في وجه التحديات المحلية، لكنها أفضت إلى تقسيم المجتمع العلوي على أسس عشائرية ما تزال سارية إلى اليوم. ما يزال جزء كبير من أعمال المكزون موجودًا وقد بحث فيه عدد من الباحثين المحدثين. ومن أكثر تجديداته في الفكر العلوي أهمية نقده للصوفية المفرطة في الأحادية [وحدة الوجود بمعنى أن كل شيء ينبع من واحد، م]، ونبذه الواضح للتقيّة،

واعتماده الجهاد بوصفه واجبًا على كل مؤمن[76]، مما يدعو إلى النظر إلى إسهامه العام وهو (علمَنَة) المجتمع العلوي ودمجه بوصفه مجتمعًا طائفيًا بصورة أوضح.

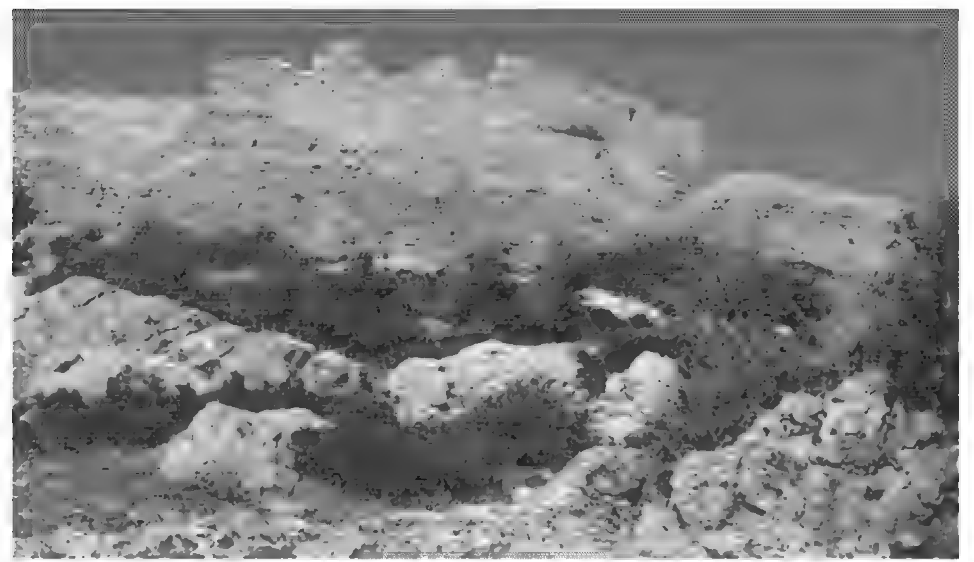
بوصفه شخصية تاريخية يبقى المكزون السنجاري مبهمًا إلى حدّ ما. ويُرى على نطاق واسع أن المكزون، المولود في 1188 أو 1193م في جبل سنجار الواقع على المنطقة الحدودية الشمالية بين سوريا والعراق، سليل أسرة من الأمراء جاءت إلى غربي سوريا مع جيش كبير لإنقاذ السكان العلويين المحاصرين. يرِد ذكره في واحد فقط من المصادر القروسطية غير العلوية، فهرس الأعلام لعبد الرزاق بن أحمد بن الفُوطي (المتوفى 1323م)، وهو لغوي وكان ناظر المكتبة المستنصرية في بغداد وعاش في أذربيجان ومن الجائز أنه كان على معرفة مباشرة بجبل سنجار. تعرّض نص المخطوط الوحيد المتوافر لهذا المصدر إلى درجة كبيرة من التلف، لكنه يكشف عن أن كاتبه كان على اتصال شخصي بالمكزون، وقد رأى فيه فقيهًا وشاعرًا ولم يرَه سياسيًا أو قائدًا عسكريًا[77]. يشير حامد حسن الذي تُعد دراسته المنشورة عام 1972 والمعتمدة على مصادر علوية منشورة ومخطوطات علوية غير منشورة أول ترجمة نقدية للمكزون، إلا أن عائلته لم تكن من بين الحكام الأيوبيين أو السلاجقة في المنطقة، وقد لا تعدو كونها عائلة من الأعيان المحليين فحسب؛ ومن جهة ثانية، يزعم مصدر آخر أن المكزون قد تزوج ابنة (ملك) حلب الأيوبي قبل أن يستقر في المناطق الجبلية الساحلية[78]. بحسب الروايات العلوية، وأكثرها اكتمالًا هي تلك المنسوبة للمدعو أحمد القاضي، فإن أهالي منطقتي بانياس واللاذقية كانوا أول من أرسل الرسل إلى المكزون طلبًا للمساعدة حوالى العام 1213–1214م؛ وعقب مجزرة تعرض لها العلويون في قلعة صهيون، وصل المكزون في قوة

(76) حرفوش، خير الصنيعة، 412-387. أسعد أحمد علي، معرفة الله والمكزون السنجاري (1972، دمشق. دار السؤال 1990)؛ وانظر:
Paul Nwyia, (Makzun al-Sinjarī, poète mystique alaouite), Studia Islamica 40 (1974): 87–113; Friedman, Nusayrī-ʻAlawīs, 51–56.

(77) عبد الرزاق بن أحمد بن الفوطي، مجامع الأدب في معجم الألقاب، تحقيق محمد الكاظم (طهران: دانشمند إسلامي، 1995)، 1:152 (رقم 130)؛ وانظر أيضًا:
Franz Rosenthal, (Ibn al-Fuwatī), EI2, 3:769–70.

(78) حامد حسن، المكزون السنجاري بين الإمارة والشعر والتصوف والفلسفة (دمشق. دار مجلة الثقافة 1972)، 76-1:58. وانظر علي، معرفة الله، 2: 28-325.

من حوالى خمسة وعشرين ألف مقاتل، لكنها هُزمت في البداية على يد الإسماعيليين والكرد وتراجعت عائدة إلى سنجار. مع بقاء وضع العلويين على حاله من دون تحسن، عاود المكزون الكرّة عام 1223م فسيطر على قلعة أبو قبيس غربي حماة وجعلها قاعدته، واستولى ابنه على قرية بعرين العلوية القديمة[79]. ما تزال الصلة بين أبي قبيس وعائلة المكزون واضحة اليوم، ويظهر ذلك في وقفِ المزارين الرئيسيين هناك لأحفاد الأمير المفترضين، الشيخ موسى الربطي بن محمد بن كوكب، والشيخ يوسف بن كوكب[80]. أما المكزون نفسه فقد توفي إما في تل عَفَر (قرب الموصل) خلال عودته إلى جبل سنجار عام 1240م، أو في دمشق حيث يُعتقد أنه مدفون في حي كفرسوسة الدمشقي.



الشكل (4 . 1) قلعة أبو قبيس

(79) يونس حسن رمضان، مخطوطة استُشهد بها في علي، معرفة الله، 2: 49-337؛ الطويل: تاريخ العلويين، 66-359؛ محمد الصالح، النبأ اليقين عن العلويين (بيروت. مؤسسة البلاغ 1961)، 52-150.

(80) حرفوش، خير الصنيعة، 75-473. مزيد من المعلومات قدمها أبو أمجد إبراهيم إسماعيل، أبو قبيس.

يحتل المكزون مكانة رفيعة بوصفه ضليعًا في الفكر الشيعي الإمامي، لكن ليس مؤكدًا في ما إذا كان من المدرسة النصيرية -الخصيبية قبل قدومه إلى سوريا أم لا. وكما أشرنا سابقًا، كان السكان الريفيون في سنجار على تماس مؤكّد مع تشيع الغلاة، ولعل موجة العسكر-المهاجرين التي رافقت المكزون واستيعابها ضمن المجتمع العلوي في المرتفعات الجبلية الغربية، هي أكثر نتائج هذه الحملة أهمية على المدى البعيد. تشير مصادر عدة إلى أن موجة الهجرة هذه ربما بدأت قبل ذلك، قادمةً إما من سنجار ومدن الداخل من مثل عانة، وحلب، وكِلّس أو من المناطق الساحلية المأهولة بالعلويين الرازحين تحت الاحتلال الصليبي مثل أضنة ومرسين في كيليكية[81]. بصورة عامة، يسود الاعتقاد بأن عددًا من التجمعات القبلية التي سيدّعي العلويون تبعيّتهم لها لاحقًا، ومنها الحدادية، والمتاورة، والمهالبة، والنميلاتية وبنو عليّ، تنحدر من عساكر المكزون وعائلاتهم[82].

قد تواجهنا معضلة في تعقّب أصول قسم كبير من العلويين لناحية انتمائهم إلى قبائل معينة رافقت المكزون السنجاري، إذ إن كثيرًا من أسمائهم وانتماءاتهم المفترضة لا تظهر حقيقةً على الإطلاق في مصادر ذلك الوقت أو في السير والتراجم التي صنّفها حرفوش وغيره، ويُرجح أنها أضحت متداولة فقط في آخر الحقبة العثمانية (انظر الفصل الرابع).

(81) يوسف رمضان، أحمد القاضي وآخرون استُشهد بهم في علي، معرفة الله، 2: 341؛ الطويل، تاريخ العلويين، 357.

(82) الطويل، تاريخ العلويين، 361؛ وانظر:

Lyde, Asian Mystery, 50–54;

علي عزيز الإبراهيم، العلويون بين الغلوّ والفلسفة والتصوف والتشيّع (بيروت: مؤسسة الأعلمي 1995) 27-12.



الشكل (5 . 1) مدخل مقام الشيخ موسى الربطي، أبو قبيس

من الجائز القول على الأقل أن وصول المكزون وقواته شكّل علامة فارقة ونقطة تحوّل في التاريخ العلوي، ولا يتوقف ذلك على تمكين الفرقة البقاء ضمن بيئة عدائية فحسب، بل يتعداه في أثناء فعل التمكين إلى إعادة تعريف حدود الجماعة بما هي جماعة دينية قبلية. ربّما ترك المكزون بصمته بوصفه رجل فكر أكثر منه قائدًا عسكريًا، إلا أن

إدارته للأزمة آنذاك قد أسهمت حقيقةً في توحيد المجتمع العلوي وترسيخه بطريقة غير مسبوقة أبدًا. إذا كانت العلوية في ما مضى مسألة تتعلق بالاعتراف بجملة معينة من المعتقدات الشيعية الباطنية، سواء كان ذلك على المستوى الشخصي أم بوساطة الشعراء ومشايخ القرى في المناطق الريفية، فقد أصبحت تُفهم الآن من زاوية الانتماء إلى عشيرة معينة، واتباع أمير بعينه، ومقاومة أعداء معينين من الفرنجة والمسلمين الأرثوذكسيين، والذود عن جماعة معينة. وبينما كانت العلوية في مرحلة معينة نموذجًا دينيًا مثاليًا أو دعوة مفتوحة للجميع، فقد بدأت أوائل القرن الثالث عشر بالتحول إلى هوية خارجية علمانية لجماعة سياسية يزداد وضوح معالمها ووعيها بذاتها بصورة مضطردة.

خلاصة: ولادة أقلية

شكّلت الضغوط التي أثرت في المجتمع العلوي والنابعة من التهديدات الصليبية، والأيوبية، والإسماعيلية، إضافة إلى ردّ مكزون السنجاري، النهاية العملية للدعوة النصيرية – الخصيبية. بدأت هذه الدعوة أو النداء بوصفها فرقة أسرارية في بغداد القرن التاسع، ونخبة صوفية في بطانة أئمة الشيعة، بنت قراءتها الباطنية والأنتينومية جزئيًا للإسلام على تراث لاهوتي تأويلي وغنوصي أكثر عمقًا في وقت لم تكن فيه المعتقدات الشيعية والسنّية قد جُمعت ونُسّقت في أرثوذكسياتها الخاصة بعد. لم تجتذب النصيرية وضروب فكر الغلاة الأخرى، مثل اتجاهات موسومة بمعارضتها للسائد، الطبقة الحضرية المثقفة فقط، بل لعبت دورًا في التركيز والتعبير عن المظالم الاجتماعية لسكان الأرياف حديثي العهد بالإسلام أو الذين لـمّا تكتمل أسلمتهم بعد – موالي جنوبي العراق، ورجال القبائل في أذربيجان وسنجار، وبدو حلب والفرات الأعلى حديثي العهد بالاستقرار – الذين كانت عقيدة التقمص، وعبادة الأولياء، والتوقعات المهدوية مواضيع مألوفة ومنطقية بالنسبة لهم. بناءً على هذا الوصف، لم تكن الرسالة العلوية بأي حال من الأحوال غريبة أو هامشية بل جزءًا مكملًا من حركة الإسلام الضخمة والمتعددة الأوجه في التوسع، والفتح، والدعوة عبر الشرق الأوسط وشمال إفريقيا في القرنين التاسع والعاشر.

في سوريا، حظيت الدعوة العلوية بالدعم العملي من سلالة الحمدانيين الشيعية في حلب، وسرعان ما تمكنت تأسيس موطئ قدم لها في البلدات القريبة. ولعل ما هو أكثر أهمية هنا، هو الفراغ الديني-السياسي الفعلي الذي كان مناخًا عامًا من تقبّل الأفكار المغالية وغير الأرثوذكسية بين الفلاحين، وعلى الأقل مناخًا متسامحًا من ناحية زعمائهم العلمانيين في جزء كبير من الأراضي السورية الداخلية حينذاك. أما في المرتفعات الجبلية النائية التي يتعذر بلوغها، حيث لم يكن للسيادة البيزنطية ولا الحمدانية ولا الفاطمية أي قوة حقيقية، تمكنت العلوية الانتشار تحت الرقابة المتسامحة لزعماء القبائل مثل التنوخيين وبني محرز الذين كان إسلامهم مبهمًا ولم يكونوا يكترثون بالسجالات السكولاستيكية (المدرسية) والمذهبية الدائرة في القاهرة أو بغداد. انتهى هذا العهد الملحمي من الحرية والاحتمالات بالضرورة مع وصول الصليبيين حين تحولت المرتفعات الجبلية الساحلية من حالة مجتمعية هامشية إلى ساحة حرب مادية وأيديولوجية احتدم عليها النزاع بين الجيوش الإمبراطورية للأمة المسيحية اللاتينية، والفدائيين الإسماعيليين، وأخيرًا الزنكيين والأيوبيين بوصفهم وكلاء للنزعة السنية الناهضة. تحت وطأة الضغط المالي والعسكري، رصّ العلويون صفوفهم وسلّموا زمام أمرهم لأي قيادة ممكنة، فتارة دعموا الزعيم الإسماعيلي حين اقتضت الضرورة، وتارة رضخوا لسلطة المكزون السنجاري الجديدة بهدف حماية مجتمعهم من العالم الخارجي. برز العلويون من القرن الثاني عشر على شاكلةٍ لم يكونوا عليها من قبل؛ لكنها ستعرّفهم من حينئذٍ فصاعدًا (بوصفهم أقلية).

بوصفهم أقلية، لم يكن العلويون استثناءً بقدر ما كانوا توضيحًا نمطيًا للتطور العام الذي شهده المجتمع في الشرق الأوسط خلال القرون الوسطى: فهم لم يكونوا شديدي (الهرطقة) قبل أن يؤسس الفقهاء العباسيون والبويهيون معايير الدين القويم؛ ولم يكونوا (مذهبيين) بصورة فاضحة قبل مجابهتهم مع نظرائهم الدروز، والإسماعيليين، والإماميين، وأخيرًا السنّة؛ كما لم يكونوا (قبليين) بصورة حادة قبل أن يُجبَروا على الانتظام عسكريًا قبائل في القرن الثاني عشر. إن حقيقة أن ذكر النصيريين أو العلويين كان بالكاد يُرى في أي من الكتابات التاريخية لتلك المرحلة، توحي بأنهم لم يكونوا بعد يُعدون شأنًا جديرًا بالملاحظة، أي (آخر) هرطقي أو قَبَلي ضمن المجتمع المسلم الواسع. من ذلك الوقت فصاعدًا، ستعكس تركيبتهم وتصوراتهم الذاتية لأنفسهم بوصفهم

مجتمعًا متضامًا ومعرّفًا مذهبيًا في النهاية الأهمية المتصاعدة للدولة ولسلطة الدولة في أواخر العصور الوسطى، وسيكون لهذا الجانب في ظل الحكم المملوكي والعثماني تأثير مستمر وكبير على وضعهم في سوريا إلى أمد بعيد في الحقبة الحديثة.

الفصل الثاني

ما وراء الملاذ الجبلي: العلوية والدولة السنيّة

(من القرن الثالث عشر إلى الخامس عشر)

شكّلت النهاية العملية للدعوة الشيعية، ووصول المكزون السنجاري ومن رافقه من رجال قبيلته أوائل القرن الثالث عشر، وإدماج المرتفعات الجبلية الساحلية في الإمبرطورية الأيوبية والمملوكية لاحقًا أمارة تحوّل العلويّة من دعوة دينية شاملة إلى مجتمع مذهبي مغلق. لم تكن الفوارق بين النصيريين والحركات الدينية الأخرى واضحة تمامًا في ما مضى، لكن أول تعريف (للنصيريين) بوصفهم كتلة مجتمعية متميزة وإدراجهم في السجلات التاريخية كان في دواوين الدولة المركزية الناهضة وأدبياتها. ليس هذا مفاجئًا، فإن طابع الآثار المكتوبة التي تخصّ جماعة تم تعريفها منذ ذلك الوقت بوصفها جماعة منحرفة عن المعايير الجديدة للأرثوذكسية السنّية كان في الغالب سلبيًا، وأصبحت تسمية (نصيري) عند كتبة دمشق وفقهائها مرادفًا للتمرّد والفجور، والالتزام الضريبي. نتيجة لذلك، نظر مؤرخون متأخرون، استندوا إلى هذه المصادر، إلى علاقة (العلويين) بالدولة القروسطية المتأخرة على أنها عمومًا علاقة صراع جوهري وضروري، علاقة عنف وغبن، وعلاقة (اضطهاد) لا يراجع نفسه، ولا يكلّ ولا يميّز.

يصبغ بارادايم الاضطهاد هذا بصبغته أكثر الكليشيهات رسوخًا في التاريخ العلوي، ونعني (الملاذ الجبلي). تفترض هذه الرؤية التي تُطرَح غالبًا بوصفها حقيقة جغرافية لا لبس فيها، أن الجبال الساحلية المنيعة لسورية ولبنان كانت منذ فجر الزمن ملاذًا للفرق الدينية الصغيرة نسبيًا والهاربة من القمع الديني في المدن والسهول الداخلية. وفقًا لمحاججة كمال صليبي في نقده الـمُحكَم للتأريخ اللبناني، فإنه لا يتوافر أي دليل يدعم هذه الرواية: لم يأتِ الدروز، أو الإسماعيليون، أو الشيعة أو العلويون إلى المنطقة هربًا من اضطهاد فعلي في مكان آخر، كما لم تكن الدولة الإسلامية عاجزة فعلًا عن فرض سيطرتها على الجبال[1]. لم يتركّز الحضور العلوي في الجبال الساحلية [الإقليم الذي يشار إليه مرارًا في الأدبيات بتسمية غير

(1) Kamal Salibi, A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered (Berkeley: University of California Press, 1988), 133–50.

دقيقة، أي جبال (الأنصارية) التي اشتُقت من اللفظ المحلي الدارج، أي (النّصيرية)؛ باللام الشمسية، م] في أواخر القرون الوسطى لأنهم اضطروا إلى الفرار إلى هناك بوصفهم لاجئين، بل لأن الأيوبيين والمماليك قد نجحوا بمأسسة المذهب السنّي في المناطق الأخرى كلها، وتمثّل ذلك غالبًا في بناء المساجد ودعم المدارس بالأوقاف، وتعزيز الفقه السني، فلم يكن شاغلهم ملاحقة الدعوات البدَعية الريفية غير ذات الشأن. لعل أكثر التوصيفات كياسة ما ساقه الراحل باتريك سيل في وصفه العلويين على أنهم جوهريًا ((بقايا صعود التيار الشيعي الذي اكتسح الإسلام قبل ألف عام خلت: لقد كانوا جزرًا خلّفها المدّ بعد انحساره))[2].

يعالج هذا الفصل ما يمكن اعتباره في الواقع تكريس المجتمع العلوي بصيغته (المتماسكة) الجديدة. وسنجادل بأن تراجع المدّ الشيعي لم يعرّض العلويين لردة فعل سنّية أو مملوكية، بل على العكس، أتاح لذلك المجتمع تعزيز قيادته وهويته الدينية وموقعه في مواجهة الدولة. على المستوى المحلي، وكما سنعرض في الجزء التالي، شهد القرن الثالث عشر جدالًا حادًا في ما يتعلق بحدود الأرثوذكسية العلوية؛ جدالًا أسهم في إعطاء العقيدة قوامها النهائي وفي تكريس العلماء بوصفهم سلطة دينية للجماعة بلا منازع، ما أفضى بالمحصلة إلى إزاحة الدين من مجال الحياة اليومية. ستعتمد الأجزاء اللاحقة أيضًا على خير الصنيعة إضافة إلى طيف واسع من كتابات القرون الوسطى بهدف استكشاف العلاقة بين المجتمع العلوي والدولة المملوكية بعيدًا عن مجازات العداوة والاضطهاد المعتادة. على غرار الإسماعيليين، يمكن إثبات إدماج العلويين بدرجة كبيرة في الإدارة المملوكية شمالي غربي سوريا، حيث استفادوا عمليًا من مؤسسات الدولة ومن تعاطف السلطات المنفردة [أي غير المركزية، م]. إن ثورة منطقة جبلة عام 1318م، وهي تمرد ضريبي ممزوج بالمهدوية وواحدة من أحداث العنف الطائفي القليلة الموثّقة، قد أصبحت، وفقط بأثر رجعي وعلى قاعدة تأريخ ديني مسلم يقترب من الهيمنة، صورة نمطية لقدَر العلويين تحت الحكم المملوكي. يحذّر هذا الفصل بصورة خاصة من تبني فتاوى ابن تيمية المحرّضة وسواها من النصوص المعيارية البحتة بوصفها مقياسًا واقعيًا للتجربة العلوية. من أخبار التراجم والسير والسجالات اللاهوتية إلى الكتب الشارحة لديوان القضاء المملوكي وسجلات الضرائب العثمانية، تتوافر أدلة كافية

(2) باتريك سيل، أسد سورية والصراع على الشرق الأوسط؛

Patrick Seale, Asad of Syria: The Struggle for the Middle East (Berkeley: University of California Press, 1988), 8.

للبرهنة على أن جبال العلويين لم تكن معزولة عن العالم حولها بأي حال من الأحوال.

هزيمة الإسحاقية والخلاف الحلولي- الثامنة

كما نوّهنا سابقًا، كان الإسحاقيون أحد المنافسين الرئيسيين للعلويين في شمال غرب سوريا، وهم فرقة من غلاة الشيعة بدأت نشأتها المبكرة ضمن الدوائر الشيعية لبغداد وتشابهت دعوتها من جوانب عدة مع الدعوة العلويّة. اعتبَر مؤسس الجماعة إسحاق بن محمد النخعي، على شاكلة بن نصير، نفسه (الباب) الحق للأئمة، وفي القرنين العاشر والحادي عشر تنافس أتباعه على قلوب وعقول الطبقات الشعبية الحضرية والريفية نفسها التي استهدفها الدعاة النصيريون- الخصيبيون في سوريا وأماكن أخرى[3]. تشير إحدى المواد في خير الصنيعة إلى أنه كانت ما تزال هناك جماعة إسحاقية معتبرة في البَصرة تعيش حالة صراع مع آخرين من الغلاة وجماعاتٍ متأثرة بمنصور الحلاج في منطقة دلتا الفرات أواخر القرن الثالث عشر[4]. في ما يتعلق بسوريا، كنا قد أشرنا سابقًا إلى مواجهة عنيفة بين القائد العلوي أبي سعيد الطبراني وزعيم الدعوة الإسحاقية أبي ذهيبة إسماعيل بن خلّاد البعلبكي بداية القرن الحادي عشر حين كانت حلب قاعدة رئيسة للجماعتين كلتيهما. في الوقت الذي غادر فيه الطبراني حلب ليستقر به المقام في اللاذقية، يبدو أن أبا ذهيبة قد انتقل إلى الساحل أيضًا، إلى جبلة أولًا ثم إلى اللاذقية. ويقول الطويل بأنه لم يكن ثمة خلاف ديني جذري بينهما، إنما عُرف الطبراني بورعه وزهده، خلافًا لأبي ذهيبة الذي اشتُهر بغناه وفساده. بدأ أبو ذهيبة بممارسة الضغط وشن الغزوات على المجتمع العلوي الوليد إلى أن طارده وقتله أمير من بني هلال- والأخيرون قبيلة من منطقة العاصي انتسبت إلى العلوية- ويقع قبره المفترض الذي بقي موضع اشمئزاز العلويين المحليين حتى الزمن الحديث، على الساحل قرب اللاذقية (المعروف باسم قبر الشيخ قرعوش)[5].

---

(3) Heinz Halm, (Das Buch der Schatten: Die Mufaddal-Tradition der Gulat und die Ursprünge des Nusairiertums (I)). Der Islam 55 (1978): 237, 242–53.

(4) حرقوش، خير الصنيعة، 11-610 (انظر أدناه أيضًا).

(5) الطويل، تاريخ العلويين، 64-262، 324.

قد تكون الصورة السلبية لأبي ذهيبة مجازًا أدبيًا (تأثرت، إضافة إلى أمور أخرى، بكنيته: (أبو ذهيبة، الرجل الذي يملك ثروة قليلة من الذهب)، وما نُسب على المستوى الشعبي لقبر الشيخ قرعوش غير المعروف)[6]، ويبدو أن مقتَ العلويين للزعيم الإسحاقي مدعوم بسندٍ ديني أيضًا: ففي مجموع الأعياد، وهو التقويم الرسمي للشعائر العلوية الذي صنّفه الطبراني في القرن الحادي عشر، نجد دعوة واضحة إلى لعنِ أبي ذهيبة[7].

هل استمر الإسحاقيون بإثارة تحديات ملموسة للمجتمع العلوي في سوريا أواخر العصور الوسطى؟ ربما كان استئصالهم على رأس أهداف المكزون السنجاري: فبعد فتحه للمرتفعات الجبلية غربي حماة في 1223م، قيلَ إن المكزون قد خاض سجالًا لاهوتيًا مع الإسحاقيين، قام بعده بإعدام قادتهم وأمر بحرق كتبهم[8]. يُستحضرَ هذا النزاع مع الإسحاقية في واحدة من أشهر الرسائل العلوية من حقبة القرون الوسطى وأكثرها خضوعًا للبحث «المناظرة» للشيخ يوسف بن العجوز النشابي الحلبي. يرتبط «المناظرة» الذي يعود تاريخه إلى النصف الثاني من القرن الثالث عشر، برحلة كاتبها إلى منطقة حمص وحماة ومواجهته مع عدد من الشيوخ المحليين الذين كان فهمهم للنصيرية مشوّهًا، بحسب ظنه. استهدف النشابي في نقده ورثة فكر أبي ذهيبة والفكر الإسحاقي بصورة رئيسة، واصفًا إياه بالحلولية، أو الاعتقاد بانفصال عليّ عن المعنى الإلهي وحلوله المادي في الأئمة. تُوجت رحلة النشابي بجدال لاهوتي مع المدعو الشيخ ربيعة السويدي [من قرية السويدة قرب مصياف، م] ومع أتباعه في قرية أسفين (كذا) على التلال الواقعة شمالي غربي حمص، استمر على ما يبدو لأيام ولم ينته إلا بخدعة لئيمة

(6) القرعوش: وتعني بحسب أمين فريحة العصبي المزاج السريع التأثر والانفعال. وهو أيضًا المغرفة المصنوعة من نوع من القرع لا يؤكل بل يجفف ليستعمل كمغرفة للماء. والقرعوشة: ثمرة القرع الكروية التي يقطع عنقها وتستعمل كطاس في لهجة ريف اللاذقية (موسوعة العامية السورية). ونجد المعنى السابق نفسه في موسوعة حلب لمحمد خير الدين الأسدي، إضافة إلى معنى آخر للقرعوش باللهجة الحلبية: مرض يصيب الرأس (من كلمة القرعة العربية)- (المترجم).

(7) Strothmann, Festkalender der Nusairier, 222; see also Edward Salisbury, "The Book of Sulaimân's First Ripe Fruit, Disclosing the Mysteries of the Nusairian Religion," Journal of the American Oriental Society 8 (1866): 239–40; Friedman, Nusayrī-'Alawīs, 43, 295.

(8) علي، معرفة الله، 2: 346. الطويل، تاريخ العلويين، 262.

من طرف ربيعة: حين علم بأن الحاكم الأيوبي المحلي كان في البلدة، أذاع ربيعة بين الناس أن النشابي اجتذب حشدًا من الناس أكثر إخلاصًا له من إخلاصهم للحاكم، واستضاف النشابي وقدم له الخمر من دون دعوة الحاكم. وعندما أرسل الحاكم بدافع من الفضول في ما يبدو في طلب النشابي، حذّر رجال ربيعة هذا الأخير وطلبوا منه أن يحزم كتبه ويلوذ بالفرار لأن الحاكم (قد خرج في طلبه). وعندئذ مضى النشابي وجماعته واختبؤوا في القرى المحيطة بدلًا من مواصلة جدالهم[9].

في ضوء ملاحظته بأن «المناظرة» لم يأتِ على ذكر المكزون السنجاري واستئصاله الـمُفترض للإسحاقيين (وأن الحاكم المقصود في الرواية، زين الدين قراجة الصلاحي، قد توفي في 1207م)، يقترح يارون فريدمان أن التاريخ الأكثر صحة للنص هو أواخر القرن الثاني عشر أو بداية الثالث عشر. وقد تكون الإشارة إلى الاتصال مع الأمير الأيوبي الشهير مجازية أيضًا أكثر منها دليلًا قطعيًا على السياق التاريخي للرسالة، كما أن اقتراح تصحيف نسّاخ متأخر لتأريخ رحلة النشابي بقرن هجري كامل (ما يعني في هذه الحالة أن الرحلة وقعت، وهذا غير محتمل بعض الشيء، في تشرين الثاني/ نوفمبر- كانون الأول/ ديسمبر 1189، أو ما يقرب من سنة بعد عودة صلاح الدين فيها واستيلائه على المنطقة) لا يتعدى حدود التخمين بأحسن الأحوال[10]. بصورة أكثر حذرًا، حذّر مائير بار- آشِر Meir Bar-Asher وآريه كوفسكي Aryeh Kofsky من أن تصنيف النشابي للأفكار (البدعية) التي اعتنقها ربيعة والآخرون في خانة الإسحاقية قد يكون لغرض السجال ليس أكثر، وليس في ذلك ما يثبت استمرار وجود الفرقة الإسحاقية في ذلك الوقت؛ وعليه فإن المناظرة تعكس بصورة رئيسة (جدلًا نصيريًا داخليًا) حول طبيعة عليّ، وبصورة أعم (الهيجان الديني واللاهوتي في القرون الأولى لتكريس الديانة النصيرية)[11].

---

(9) يوسف بن العجوز النشابي الحلبي، المناظرة،

Bibliothèque Nationale, Paris (Riche¬lieu): Ms. Arabe 1450, fol. 111a–112b.

(10) Friedman, Nusayrī-‘Alawīs, 48–50.

(11) Bar-Asher and Kofsky, Nusayrī-‘Alawī Religion, 13.

يقدم خير الصنيعة بعضًا من التفاصيل المهمة حول (الردّاد الحلبي) – الاسم الذي يُعرف به النشابي على نطاق واسع في التراث العلوي- تسمحُ بتحديد تاريخ المناظرة بدرجة أكثر دقة. يبدو أن نسخة رسالة المناظرة التي رجع إليها حرفوش تشير إلى أن المؤلف قد وُلد في 1225–1226م وعقد جداله الأخير في أسفين في تموز/ يوليو 1276م، أو بعد مدة لا بأس بها من تلاشي الإسحاقيين الفعليين في سوريا، بينما تحدد مصادر تراجم إضافية تاريخ وفاته بعام 1284–1285م[12]. ما هو أكثر أهمية ربما، هو أن الروايات المختلفة المدرجة في خير الصنيعة تدعم انطباعًا إجماليًا لحقبة من التوتر الديني المتصاعد ومن التنازع بدءًا من أواخر القرن الثاني عشر وإلى نهاية القرن الثالث عشر. ولنا أن نجادل هنا بأن ذلك لم يكن محض (اضطراب) لدين غير ناضج، وإنما صراعًا جوهريًّا حول تعاريف الأرثوذكسية والانحراف، وبالتالي المرجعية الدينية، رافق تحوّل العلوية إلى مجتمع مذهبي في ذلك الوقت.»لقد كانت ملاحقة المعتقد الحلولي بصوره كلها وقمعه، سواء تعاليم إسحاقية سهلة التمييز أم نسخة أكثر شعبية من الأفكار التجسيمية المتأصلة في عموم شيعة الغلاة، جزءًا أساسًا من سيرورة التحوّل تلك.

إذا كانت مواجهة الفرقة الإسحاقية الحقيقية ربما لعبت دورًا في تأمين قيادة المكزون بعد فتحه، فلا يخفى أن المجتمع كان يعجّ بصراعات أخرى لم تترك أثرًا كبيرًا في الكتابات اللاهوتية اللاحقة غير أنها استُحضرت في خير الصنيعة. يشير حرفوش على سبيل المثال إلى أن محمود الصوفي، وهو تلميذٌ مزعوم لأبي الفتح البغدادي الشهير، وضع حوالى العام 1164م (رسالة الهداية والنصيحة). ومن جملة ما تضمنته هذه الرسالة تقريعًا شديدًا (لأولئك المكابرين) المنخرطين في جدل غير معروف حول صفات الاسم (الوجه الظاهري للألوهة)، أخذ كل طرف فيه ينعت الآخر بالكاذب أو المهرطِق[13]. ويظهر أن فقيهًا معاصرًا آخر، خليفة بن عبد الله التنوخي (المتوفى 1184–1185م)، قد همّهُ تداعي المعايير الأرثوذكسية، ولا سيما صعود معتقدات شعبية منحطة بين العلويين العاديين:

(12) حرفوش، خير الصنيعة، 628.

(13) المصدر السابق، 77-275.

ظهر في زمننا قوم اعتنقوا البدع والعبادات البائدة [...] منهم من يجعل الخصيبي بابًا للعلي القدير، ومنهم من يؤمن بأن الشمس هي المعنى المطلق (الجوهر الإلهي، الكاتب) وربّ المثاني، ومنهم من يقول بأن القوي القادر على اجتراح المعجزات أيًّا كان. هو الأفضل بين المؤمنين. إن هؤلاء القوم اتخذوا دينهم هُزُوًا ولعبًا، يهدمون العقيدة ويسممون عقل المؤمنين.[14]

فضلًا على ذلك، كان حرج المفكرين العلويين إزاء اللاهوت الشائع أو الشعبي من المسائل التي برزت إلى السطح في المناظرة. يروي النشابي أنّه وأحد المعلّمين، لم يُسَمَّ، قد جالا في قرى مختلفة من منطقة حمص- حماة، وفي تلال جبل المناصف غربي حمص وفي الأراضي الساحلية؛ وجدا أن (أهل الجبال) على وجه الخصوص قد انحرفوا عن المنهج القويم الذي وضعه الخصيبي؛ لقد أصبحت رؤيتهم للدين مادية [دنيوية، م]، وزعم بعضهم بأن الله يقيم بينهم على اعتبار أنه محض تجسيد للألوهة ووسيلة في التعبير، وأنه لا يمكن للمعنى التعبير عن نفسه إلا بالخطاب، والخطاب خصيصة بشرية[15]. يتهم النشابي الحاتمية أو (أتباع حاتم) على نحو مخصوص بالاعتقاد أن عليًّا مخلوق، تجسيد مادي لله، ناسبًا إليهم أفكارًا حلولية لا تختلف عن تلك التي نُسبت للإسحاقيين في يوم ما. ويبدو ذلك متناقضًا إذا أخذنا بالحسبان أن (الشيخ حاتم) يحظى بذكر طيّب في المناظرة[16]، بالتحديد لأن ذِكراه في التراث العلوي تصوّره النموذج المثالي ذاته للأرثوذكسية. بحسب خير الصنيعة، وُلد حاتم الطوباني- المعروف أكثر باسم الجُدَيلي- في جوار منطقة بانياس (الساحل) العام 1180م. وسرعان ما عُرِف بوصفه شاعرًا موهوبًا (الذي كتب من بين أشياء أخرى عما يبدو أنه المدة التي أمضاها في أسر الفرنجة) ولقيت رسائله التي تفنّد مزاعم سنان قزحل، أحد أتباع سراج الدين، الاستحسان في المقام الأول. وكان قد اجتمع بسنان وحاجبه في حمص حوالى العام 1218-1219م. تُدينُ رسالة التجريد التي صُنِّفت منذ كتابتها ضمن كلاسيكيات الكتابات العلوية،

(14) المصدر السابق، 294.

(15) النشابي، مناظرة، ورقة 69 وجه أ.

(16) المصدر السابق، ورقة 112، وجه ب. وانظر أيضًا:

Bar-Asher and Kofsky, Nusayrī-'Alawī Religion, 16.

إضافة إلى أشياء أخرى سنانًا لزعمه أن العينين، والأذنين، والمنخرين، والفم تمثّل أنبياءً مختلفين- وتلك مقالة نموذجية في المعتقد الحلولي بحسب الجديلي[17].

على غرار العداوة مع الإسحاقيين، يجب النظر مرة أخرى إلى جهد الجديلي في السياق الأوسع للصراع ضد العناصر والتأثيرات التجسيمية في العلوية. نجد في رسالة التجريد على سبيل المثال إحالة مباشرة إلى عدد من رسائل الفقهاء المعاصرين تهاجم سراج الدين، معلّم سنان، الذي يبدو أنه سافر إلى غير مكان في العراق ناشرًا التعاليم الحلولية ومكتسبًا أتباعًا في بغداد وعانة أواخر القرن الثاني عشر. وقد وضع أكثر هؤلاء الفقهاء العلويين الأرثوذكسيين (وأغلبهم عراقيون) شهرة، أي صفيّ الدين عبد المؤمن الفارِقي، تفنيدًا جملة بجملة لكراسة دعائية كتبها سراج الدين بعد اجتماعه بعدد من أتباعه في عانة، وأرسل [أي صفي الدين، م] نسخة من هذا التفنيد إلى الجديلي في سوريا حوالى العام 1201م الذي استثمره في تفنيده الشهير لمزاعم سنان[18]. توجد رسالة مهمة أخرى تعود إلى ذلك الوقت تنسب معتقدات تجسيمية إلى (الهراطقة) (الملحدة) من دون المجاهرة بذكر سراج الدين أو أية جماعة بعينها[19].

ظهر تجريد الجديلي في العام 1223-1224م، وليس صدفة ربّما أن يكون ذلك في السنة التي شهدت فتح المكزون السنجاري الجبال العلَويّة في سوريا وهزيمته الإسحاقيين المحليين. ولم يكن ذلك إيذانًا بانتهاء المعضلة الحلولية على أية حال. حوالى العام 1236م، كتب فقيه عراقي آخر كان على اتصال بالجديلي هو منصور بن سعيد عن نشوء فرقة جديدة سميت الثامنة على اسم نص مُبهم هو كتاب الثامنة كان أحدهم قد عثَر عليه في حلب، وقرأه من دون أن يفهمه كما ينبغي، ثمّ بدأ بوعظ المغفلين والبسطاء في بغداد. سعى أحد اثنين من أهم أتباع هذه التعاليم الجديدة، واسمه شدّاد، لترويجها في محيط البصرة ولا سيما وسط الإسحاقيين المحليين الذين كان عددهم ما يزال كبيرًا إلى حد ما في ذلك الحين. لكن الإسحاقيين زجروا شدادًا، فحاول التزلف إلى أحد التيارات العلوية أو المغالية المخلصة

---

(17) حرفوش، خير الصنيعة، 71-369؛ حرفوش، المغمورون، 30-229؛ حسن، أعلام، 1: 41-38.

(18) حرفوش: خير الصنيعة، 96-193، 293، 10-308، 21-420، 36-425، 6-605.

(19) المصدر السابق، 16-312.

لمنصور الحلاج، ثم جاء إلى عانة في نهاية المطاف. بحسب خير الصنيعة، فإن (شدّادًا هذا -لا تغمّده الله بالرحمة- استمر في إفساد ضعاف الفهم) حتى ردّت الجماعة وقامت على ما يبدو بقتلته غيلةً في التلال القريبة. واستمر حسن الجُبيلي، وهو الرسول الرئيس الآخر للثامنة في المنطقة، من طرفه (بإفساد عقول من لا عقول لهم)[20].

ليس في رواية منصور بن سعيد ما يشير إلى صلة مباشرة بين الثامنة والأفكار الحلولية، على الرغم من أن استمالتها للإسحاقيين في العراق الأدنى توحي بوجود صلة ممكنة. لكن ثمّة صلّة واضحة في السياق السوري حيث عُرف دعاة الثامنة بنشاطهم. الجدير بالذكر، يُذكر أن علي بن بقراط الحموي هو واحد من رجال عدة تصدوا لأهل الثامنة أواسط القرن الثالث عشر (حتى لا تتغلغل دعوتهم في حماة كما تغلغلت في حمص). ولهذا الغرض، وفقًا لخير الصنيعة، استعان بكتابات الجديلي والمكزون (ضد مذهب الثامنة)، وفي هذا إشارة إلى دمج الثامنة هنا على الأقل مع التأثيرات الحلولية التي كانت الأهداف الفعلية لحملتي الجديلي والمكزون[21]. وبينما لا يتوافر مزيد من الإشارات إلى حركة (الثامنة) في الأدبيات في عقب النزاع مع علي بن بقراط في حماة، فإنه ليس من المستبعد وجود صلة بين فكرة تأثيرها في منطقة حمص وحقيقة أن هذه المنطقة تحديدًا هي التي استهدفها النشابي بزياراته بعد عدد قليل من السنوات.

في هذا السياق، قد يكون مفاجئًا بعض الشيء أن أتباع الجديلي نفسه، أي (الحاتمية) (كما سمتهم المناظرة، ولم ترد هذه التسمية في أي مصدر آخر)، سيتم ربطهم أنفسهم بمعتقدات حلولية. ويوجد تفسير محتمل لذلك قدّمه ناسخُ مخطوط خير الصنيعة إبراهيم أحمد حرفوش حيث يذكر في ملاحظة هامشية أن حاتم الجديلي (المتوفى 1252-1253م) ليس حاتم الطوباني نفسه، لكن ذلك يبدو مضللًا كما لا توجد مصادر أخرى تدعمه[22]. ربما كان خط التحرّي ذو الوعود الأكبر يتعلق بالمحيط الاجتماعي الذي جرت فيه (محاكم التفتيش) العلوية هذه خلال القرن الثالث عشر. تشير المناظرة

---

(20) المصدر السابق، 12-609.

(21) المصدر السابق، 40-439؛ حرفوش، المغمورون، 173؛ حسن، المكزون السنجاري، 1: 80-78.

(22) حرفوش، خير الصنيعة، 70-369، 385؛ تبدو سيرة الطوباني في تاريخ العلويين للطويل 79-376 خيالية وليست بذات نفع.

على سبيل المثال إلى عدد من الأعيان أقل شأنًا في أسفين وأماكن أخرى، على الرغم من دعمهم للشيخ ربيعة بداية، ما لبثوا أن اقتنعوا بالحقيقة الموجودة في منطق النشابي وحازوا بالنتيجة وفي نهاية المطاف على الثناء في التراث العلوي: كبير القرية المعلّم أبو محمد جبرين (المتوفى 1270-1271م)، والرئيس سليم نصر العصيدة، والشيخ عبد الله الجارسي [قد تكون قرية جارز في ريف حلب، م]، وآخرون[23]. لعل أكثر حلفاء النشابي المحليين أهمية كان الشيخ جامع، إمام قرية al-Murrayih (قرب حصن القليعة) الذي كان قد ذاع صيته (لمجادلته كتّاب المقالات الفاسدة) الذي أصبح الآن معينًا للنشابي في حملته[24]. من جانب آخر، بقي تلميذ جامع، المعلم موسى بن أيوب، الذي خلف جامع بعد وفاته 1226م، أكثر إثارةً للجدل: حيث يذكر بعضهم أنه كان معلّمًا لربيعة والمرجع المحتمل لأفكاره المنحطة، بينما يذهب بعض آخر إلى أن النشابي نفسه قد تساهل معه بعد أن وبّخه في سجال لاهوتي طويل وعاصف[25].

في النهاية لم تكن الصورة التي أظهرتها هذه السلسلة من المناظرات بين أواخر القرن الثاني عشر وأواخر القرن الثالث عشر ضربًا من الصدام بين عقائد واضحة المعالم بقدر ما كانت جهدًا متضافرًا لنخبة مفكّرة صغيرة من أجل فرض سلطة أدبية على المجتمع العلوي بأسره. كانت هذه الحركة في اندفاعها الأوّل على الأقل ذات أساس حضَري: إذ أخذ علي بن بقراط على عاتقه أمر الاهتمام بحماة وحمص، ووُظفَ النشابي ومُوّلَ من أثرياء الجماعة في حلب؛ وقد استمر الشيخ علي الصويري (المتوفى 1313-1314م)، آخر المدافعين عن والمؤرخين الرئيسيين (لمحاكم التفتيش) هذه، بالاستشهاد بفقهاء في حلب، وبغداد، وعانة بوصفهم مراجع للأرثوذكسية العلوية- الخصيبية[26]. كان خصوم هؤلاء الفقهاء (وليس أعداؤهم) حلوليين بالمعنى الأوسع، كبراء قرى أو محض مؤمنين عاديين بسّطوا العقيدة المعقدة للمعنى-الألوهة الخاصة بعليّ إلى اعتقاد واقعي ملموس

(23) حرفوش، خير الصنيعة، 631،437،418،417. النشابي، مناظرة، ورقة 70، وجه أ.

(24) حرفوش، خير الصنيعة، 16-413. النشابي، مناظرة ورقة 69 ب70- ب.

(25) حرفوش، خير الصنيعة، 72-468، 79-574، 44-631.

(26) المصدر السابق، 85-565، 17-613.

بحلول الله في عليّ الأرضي، والأئمة الاثني عشر، وغيرهم من الشخصيات الكارزمية. ولعلّ هذا الميل الطبيعي إلى تبسيط وأنسنة التعاليم الباطنية لتشيع الغلاة قد وجد تعبيرًا له في الفرقة الإسحاقية الأصلية، إضافة إلى جماعات أخرى أقل شهرة أيضًا مثل أتباع أبي ذهيبة، والثامنة في حمص، وحتى بين الأتباع الكثيرين لرجال دين بارزين مثل حاتم الجديلي ويوسف النشابي. الحقيقة أن العلوية بقيت معتقدًا أسراريًا سريًّا يتعذر الوصول إلى ألغازه الدينية، فضلًا عن فهمها، بالنسبة لكل فرد أصبح بحلول القرن الثالث عشر جزءًا من البيئة الاجتماعية العلوية الأوسع. إن جهد المكزون، ورجال الدين الحلبيين، ومشايخ جبليين جيدي التعليم لفرض (أو تركيب) معيار أرثوذكسي يدل على تكريس سلطة دينية موحدة على المجتمع، لكن أيضًا تقسيمه إلى طبقتين متمايزتين: مؤمنين مُختارين ومؤمنين غير مختارين، أو علماء علويين فعليين وأتباع يمارسون شعائر شعبية ويبجلون الأولياء – ما يزال هذا التقسيم علامة فارقة في المجتمع العلوي إلى يومنا هذا.

قد يبدو للوهلة الأولى مفاجئًا أن تلك السيرورة قد وقعت تقريبًا في المرحلة نفسها التي كانت الجماعة تعمل فيها على توطيد نفسها على أسس مذهبية في مواجهة الضغط الذي فرضته قوى خارجية من مثل الصليبيين، والأيوبيين، والإسماعيليين. في الحقيقة، يتشابه ذلك من جوانب عدة مع صعود الفرقة الكاثارية في شمال إيطاليا وجنوب فرنسا خلال المرحلة نفسها تقريبًا، حيث توازى الاضطهاد الذي مارسه المسؤولون الكاثوليكيون مع تعريف أكثر تشددًا للأرثوذكسية الكاثارية ضمن الجماعة[27]. إن من بعض سوء الحظ أن العلوية لم تُدمَج أبدًا في السجال التاريخي المديد حول الصلات المحتملة بين الكاثارية والبوغوميلية، وهما نزعتان (هرطوقيتان) من منطقة المتوسط، اللتين تشترك معهما العلوية في أرومة مانوية فكرية واحدة وفي انتشار أولي في / أو من أراضٍ بيزنطية. على أي حال، فأكثر إفادة بالنسبة لأهدفنا هو التماثل السوسيولوجي بين قيادات هذه النزعات: فبقدر ما كانت النظم الاعتقادية البوغوميلية/ الكاثارية والعلوية متطرفة في ثَنويتها (بمعنى الإيمان بعقيدة توأم لخلق العالم من الخير والشر أكثر وضوحًا في تجليها بكثير مما عليه الحال في الاتجاه العام المسيحي والإسلامي)، فإن هذه النظم لا تنكِرُ العالمَ المخلوق في جوهرها فحسب (ولا سيما الكنيسة المنظمة و/ أو السلطات

(27) R. I. Moore, The Origins of European Dissent, 2nd ed. (Oxford: Blackwell, 1985), esp. 178 81, 190; Malcolm Lambert, The Cathars (Oxford: Blackwell, 1998), esp. 22–37, 157–65.

الدنيوية لدولة القرون الوسطى المتزايدة التطفل على أو التدخل في حياة الناس) بل تمارس في الوقت نفسه ضغطًا ضعيفًا نسبيًا على الفرد المؤمن كي يرتقي بنفسه إلى المعايير الأخلاقية شديدة الصرامة والنابذة للعالم الدنيوي نفسها المفروضة على الداخل في الدين، أو الإنسان الكامل (الـمُسترضَى) [أي الذي يسترضيه ويواسيه الكمال عن أسفه على ترك الرغبات الدنيوية تقرّبًا من الله، م]، (consoled) (parfait). وحتى عندما كانوا في طور إرساء معايير المعتقد العلوي القويم وتأمين سلطتهم المشيخية، لم يكن المشايخ الذين خلّدهم خير الصنيعة، تمامًا كحال بيير كليرغ Pierre Clergue أو غيوم بيليباست Guillaume Bélibaste من قرية مونتايو Montaillou [قرية في جنوب فرنسا، م]، رؤساء لمجتمع كان من المفروض أن يحتل فيه الدين واللاهوت صدارة اهتمام الناس العاديين.(28)

بالمحصلة، ينبغي أن يُنظر إلى هزيمة الإسحاقيين ومحاربة ضروب الحلولية كلها في المدة بين أواخر القرن الثاني عشر ونهاية القرن الثالث عشر في سياق ترسيخ الجماعة العلوية بوصفها مجتمعًا مذهبيًا. رأى كتّاب سابقون المناظرة وسواها من الأدبيات الجدلية دليلًا على العنفوان الأولي للعلويّة، وغياب نصوص مثل هذه في وقت لاحق من القرون الوسطى والحقبة العثمانية أمارةً على انحدارها الفكري، وهو تفسير يتناغم مع السردية العامة المسيطرة عن الانحدار العربي أو الإسلامي في زمن ما بعد الخلافة. لكن على الأقل وفي ما يخص المجتمع العلوي، يمكن المحاججة بأن (محاكم التفتيش) الداخلية في القرن الثالث عشر قد أعلنت دخول مرحلة استقرار أيديولوجي واجتماعي، وتوسع باتجاه الشمال واستقلال سياسي، بل اعتراف من قبل عمّال الدولة السنيّة في خاتمة المطاف. في إرسائهم لسلطتهم الدينية الخاصة وإزاحتهم للجدال اللاهوتي من فضاء الحياة اليومية للعلويين، خلّف الفقهاء المصطبغون حديثًا (بالأرثوذكسية) أمثال الجديلي والنشابي، والصويري تركةً تمثلت مرة أخرى وفوق أي شيء آخر في تعيين حدود المجتمع العلوي وعَلمَنته.

(28) Emmanuel Le Roy Ladurie, Montaillou, village occitan de 1294 à 1324, 2nd ed. (Paris: Gallimard, 1982).

العلاقات مع سلطات الدولة والإسماعيليين

إذا كانت نهاية الحملات الصليبية وقدوم المكزون السنجاري قد فتحت الطريق أمام عملية إعادة تنظيم داخلية للمجتمع العلوي، فليس في حوزتنا إلا قليل من المعلومات حول علاقاته مع المجتمعات الجارة ومع بيرقراطية الدولة السنية خلال تلك المدة. وبالكاد نعثر على إشارات عن العلويين أو النصيريين في التواريخ المملوكية أو الأيوبية بدءًا من القرن الثاني عشر إلى القرن الثالث عشر، على الرغم من الأهمية الجلية للجبال الساحلية بدءًا بفتح صلاح الدين عام 1188م وانتهاءً باستيلاء السلطان المملوكي قلاوون على آخر معاقل الفرنجة الباقية هناك في تسعينيات القرن الثالث عشر. من جانبها، تعطي المصادر العلوية انطباعًا أن موقف السلطات السنّية تجاه المجتمع تراوح بين الودّ واللامبالاة. كنا قد أشرنا سابقًا إلى الحاكم الأيوبي/ المملوكي قراجة الذي يُفترض أن العلوي المنشق الشيخ ربيعة قد اتصل به لإخافة منافسه النشابي. بصرف النظر عن مشكلة تأريخ هذه الرواية ومصداقيتها، فمن المثير للاهتمام أنها لا تُظهِر أي عدوانية من قِبل الحاكم تجاه العلويين بحد ذاتهم. كما ذُكر أن حاكمًا مملوكيًا أو أيوبيًا آخر، والمعروف فقط باسم الأمير المَوصلي، أصبح صديقًا للعلويين. فور تعيينه حاكمًا لولاية طرابلس عام 1276-1277م، تسبب الموصِلي عند وصوله بذعر شديد حين أعلمه أحد منتقديهم بأن (النصيريين) هم مهرطقون شيعة (روافض) لا يقرؤون القرآن، ولا يتوضّؤون، ولا يتخذون مكة قبلة لهم في الصلاة. على الرغم من غضب الموصلي في إثر علمه بذلك، إلا أنه أخفى غضبه وأرسل في طلب قادة النصيريين وعلمائهم. لكن هؤلاء خافوا المثول أمامه وأعدوا العدة للهرب باستثناء مُسلَّم بن عبد الله من قرية البيضاء قرب حماة. ذهب الأخير للقاء الأمير (مضحيًا بنفسه من أجل إخوانه ومدافعًا عن دينه ومعتقده.) وبعد سجال شرعي مستفيض واستجواب من قبل القاضي بصورة رئيسة حول جواز إقامة صلوات شعائرية على الميت أم لا، تبيّنَ الموصلي صواب رأي مُسلّم وأن جماعته في الحقيقة هم خيرة المسلمين كلهم. ثمّ ردّ مُسلَّم مُكرّمًا وأغدق عليه، بل إنه أعفى الجماعة العلوية من دفع جزء من خراجها (ضريبة الأرض الزراعية)[29].

(29) حرفوش، خير الصنيعة، 99-597.

أما في ما يخص الشيخ حسن الأجرود من اللاذقية، المذكور سالفًا، فقد رُوِي أنه سافر إلى القاهرة بالنيابة عن زمرة من الفلاحين العلويين حوالى العام 1336م، ونجح في استرحام السلطان كي يرفع عنهم عددًا من المظالم التي كانت ترهقهم[30]. هناك روايات أخرى تحكي عن صلات العلويين الودية مع حكام حماة من الأيوبيين؛ وعن استشارة وزير تيمورلنك محمد القرني للشيخ موسى الربطي الذي تقدّم ذكره في قرية أبي قبيس في مسائل دينية، وعن دعم (طائفة الخصيبية) للسلطان المملوكي برسباي من أجل استعادته قبرص (في 1425م) من يد الفرنجة الذين أجبرت غزواتهم المتكررة جزءًا من علويي اللاذقية وجبلة على الفرار إلى المناطق الداخلية واللجوء إلى حلب[31]. وفي تاريخ العلويين، اعتُبر المماليك الشراكسة مثل كل علويين في واقع الأمر[32]. قد يوجد شك في صحة روايات مثل هذه من الناحية التاريخية، إلا إن ذلك غير ذي قيمة بالنسبة إلى أغراضنا. بيد أن المهم هو أن التراث العلوي، كما توارثه الأجيال في حكايات عن بعض الشعراء والفقهاء وكما يتمثّل اليوم في خير الصنيعة، يتعرض إلى ذكر عدد من الشخصيات السنية البارزة منوّهًا إلى تعاطفها الواضح مع العلويين، فضلًا عن خلوّه من أية إشارة إلى الاضطهاد، والعنف المذهبي أو أي صورة من صور العداوة الدينية التي رسمت معالم القدَر (العلَوي) في ظل الحكم السني القروسطي كما شاع الاعتقاد. ومن الواضح أن ما احتفظت به الذاكرة الجمعية عن قمع منتظم والتجاءٍ إلى الجبال هو نتاج حقبة متأخرة.

على أي حال، كان كثير من ولاة الأمر المباشرين على العلويين في الجبال من الأمراء الإسماعيليين المحليين ولم يكونوا من عمال الدولة الأيوبية والمملوكية لاحقًا الأكثر بعدًا. اتسم الوضع السياسي الخاص بالإسماعيليين في تلك المدة باحتماله التأويل والتخمين، لكنه قد يسمح لنا بعقد بعض المقارنات المفيدة مع وضع جيرانهم ورعاياهم من العلويين. فحسب فريدمان، على سبيل المثال، قام المماليك (بتصفية)

---

(30) أبو موسى والشيخ موسى، محققون، مجموع الأحاديث، 8: 166. الطويل، تاريخ العلويين، 29. تنطوي هذه الرواية على مغالطة تأريخية بصورة واضحة، بالنظر إلى أنها تشير إلى السلطان بوصفه الأشرف بارسباي وربما يجب ربطها مع إقرار (العلويين) العام بالأخير. (انظر الحاشية الآتية).

(31) حرفوش، خير الصنيعة 3-301، 75-473، 500، 711، 5-904.

(32) الطويل، تاريخ العلويين 401. وهذه النقطة خالفها عبد الرحمن الخيّر في مقدمته لتاريخ العلويين، 46.

الإسماعيليين النزاريين، لأن سياسة المماليك تجاه الإسماعيليين والنصيريين على السواء كانت (صارمةً من نواحٍ عدة) وجزءًا من (السيرورة العامة لتحوّل المسلمين إلى راديكاليين في أواخر القرون الوسطى)[33]. لكن في الحقيقة لم تكن سياسة المماليك إزاء الإسماعيليين، كما برهن على ذلك وبصورة مقنعة عدد من المؤرخين أمثال عبد العزيز خويطر، وفرهاد دفتري، وتشارلز ميلفيل Charles Melville، صارمة على الإطلاق. بعد خسارتهم مصياف وثلاث قلاع أخرى أمام المغول في العام 1260م، تعاون النزاريون السوريون بصورة فاعلة مع القائد المملوكي الصاعد ومؤسس السلطنة القبجاقية [دولة المماليك البحرية، م] بيبرس، حيث ساعدوه في دحر الغزاة أواخر العام نفسه واستعادوا ممتلكاتهم السابقة معظمها. بعد ذلك، حافظ النزاريون على علاقات طيبة مع بيبرس، ومُنحوا الإقطاعات والامتيازات المناطقية نفسها التي كانوا قد تمتعوا بها في ظل الأيوبيين، إلا إن ذلك جاء على حساب مزيد من الانقسام السياسي في ما بينهم، وضمّهم إلى السلطات المملوكية. بحلول العام 1270م بدأ النزاريون بدفع إتاوة سنوية لبيبرس الذي تولى بالمقابل تعيين قادتهم وعزلهم[34]. كما وُضعت آخر قلاعهم المتبقية تحت الإشراف المملوكي عام 1273م؛ لكن خلافًا للمغول في إيران، استوعب المماليك الإسماعيليين النزاريين، ولم يحاولوا تصفيتهم إطلاقًا. على العكس من ذلك، اعتمد المماليك مرارًا وتكرارًا إلى وقت متأخر من القرن الرابع عشر على الجواسيس والفدائيين النزاريين لاغتيال أعدائهم من ذوي المناصب الرفيعة، ولا سيما المنشقين عن الجيش المملوكي الذين تحوّلوا إلى المغول الإيلخانية في إيران. ويُعتقد أن أكثر من مئة عضوٍ في الجماعة السورية قُتلوا في هذه المهمات فائقة الخطورة مقابل السماح للجماعة بالاحتفاظ بالسيطرة الفعلية على مصياف والقدموس، وسواها من قلاع الدعوة[35].

---

(33) Friedman, Nusayrī-‘Alawīs, 62, 223.

(34) Abdul-Aziz Khowaiter, Baibars the First: His Endeavours and Achievements (London: Green Mountain Press, 1978), 118–26; Daftary, Ismā‘īlīs, 430–34; Mirza, Syrian Ismailism, 57–67.

(35) Charles Melville, ((‘Sometimes by the Sword, Sometimes by the Dagger’: The Role of the Isma‘ilis in Mamluk-Mongol Relations in the 8th/14th Century)), in Medieval Isma‘ili History and Thought, ed. Farhad Daftary (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 247–63.

بقدر ما تسامحت السلطات المملوكية مع الإسماعيليين النزاريين ودمجتهم في الحكومة المحلية في غرب سوريا، يبدو أن المجتمع العلوي غير المزعج سياسيًا لم يكابد أي نوع من المضايقات. وفقًا لخير الصنيعة، خدَم علوي واحد على الأقل، سعد بن دَبَل، بوصفه مقدّمًا في قوات الفدائيين لدى بيبرس[36]. من جانبه، يزعم الطويل أن العلويين (بمعنى الشيعة الاثني عشرية عمومًا) قد عملوا مع الإسماعيليين على تسوية خلافاتهم في صافيتا عام 1291م لكنهم لم يتمكنوا الوصول إلى اتفاق على الرغم من النيات الطيبة كلها[37]. في حين يصعب التثبت من صحة روايات كهذه تاريخيًا، فإن الإشارات القليلة التي لدينا إلى علاقات علوية–إسماعيلية مباشرة خلال تلك المرحلة، والمستقاة من التراجم، تشير إلى علاقة توافق مذهبي أو تكافل، بدلًا من علاقة صراع جوهري. على سبيل المثال، ذُكر أن الشيخ سلمان من قرية فنتيق الواقعة شمالي غربي القدموس، وهو واحد من أبرز الشعراء العلويين في زمانه اشتهر بشعره الذي يتنبّأ فيه بقدوم المسيح الدجال وغيرها من علامات قدوم الساعة، قد أُرغِم على ترك بيته من قبل الإسماعيليين المحليين، لكنه استوطن لاحقًا في قرية الحاطرية، التابعة أيضًا للقدموس[38].

(36) حرفوش، خير الصنيعة، 43-541.

(37) الطويل، تاريخ العلويين، 365. وانظر:

Halm, (Buch der Schatten), 263–65.

(38) حرفوش، خير الصنيعة، 58-548.



الشكل (1 . 2) القدموس

وهناك شيخ آخر مدفون في الحاطرية، الشيخ محمود القصير، يُرجح أنه من سلالة الأمراء الأدرعيين من مصياف، وعليه يمكن القول إنه من أصول علوية-إسماعيلية مختلطة[39]. ويبدو أن مقام الشيخ عفيف الدين الشهير في مصياف[40] الذي كان يؤمّه أناس من المذاهب كافة لحلّ خلافات بسيطة تتعلق بالملكية، قد بُني على يد أمير إسماعيلي محلي بعد أن ظهر له الشيخ في الحلم ووعده بشفائه من مرضه. بقي وقفُ المقام تحت إدارة إسماعيليين حتى العام 1863-1864م حين توفي آخر القائمين عليه وقررت المحكمة الشرعية في حماة نقل إدارة الوقف إلى أعقاب شيخ العلويين[41].

(39) المصدر السابق، 95-593.

(40) هو الشيخ يوسف بن عفيف الدين، ويعرف مقامه شعبيًا بمقام الشيخ يوسف ربعو (نسبة إلى قرية ربعو قرب مصياف) أو الشيخ أبو طاقة. ذكر الكاتب أن الناس يقصدونه لخلافات تتعلق بالملكية لكن الأمر لا يقتصر على ذلك، فهم يقصدونه لكشف المتهم بأية جناية. ويتوقف الأمر على عبور المتهم من الطاقة (الفجوة) التي يعبرها بسهولة إن كان بريئًا صادقًا أو تستعصي عليه إن كان مذنبًا كاذبًا، بحسب الاعتقاد الشعبي. (المترجم).

(41) المصدر السابق، 58-656.



الشكل (2 . 2) ضريح الشيخ محمود القصير. الحاطرية (أعيد ترميمه في 2009)

وبالمثل، فإن مقام الفقيه العلوي من القرن الرابع عشر إبراهيم العدّة بن موسى في قرية الحريف قرب مصياف، وهو اليوم واحد من أحسن المقامات القديمة في المرتفعات الجبلية غربي حماة، كان مدعومًا بأموال وقفية من قرية كان يملكها الإسماعيليون كلها تقريبًا في ما مضى[42]. أخيرًا، يقال إن الأمير الإسماعيلي تامر قد وقف الأوقاف على مقام الشيخ إبراهيم في قرية العليّة قرب القدموس، من القرن الخامس عشر، بعد أن ضرب خيمته أمام المقام مباشرة ثم رأى الشيخ في الحلم وأعاد النظر في ما فعل. بقي المكان موضع تبجيل من العلويين والإسماعيليين على السواء؛ وفي الأزمنة الحديثة، يذكر كاتب خير الصنيعة من تجربته الشخصية بأن قمحًا من كل بيدر في القرية الإسماعيلية ما يزال يُوضع جانبًا كل عام كي يتم توزيعه صدقة هناك[43].

(42) المصدر السابق، 74-672.

(43) المصدر السابق 14-813.

ابن تيمية وسياسة الاضطهاد

لا شيء أسهم ربما في صورة اضطهاد العلويين تحت الحكم السنّي بقدر ما فعلت فتاوى الفقيه واللاهوتي الدمشقي أحمد ابن تيمية (المتوفى 1328م). إضافة إلى موقعه البارز بوصفه علَمًا من أعلام المذهب الحنبلي وأحد الملهِمين الأساسيين للوهابية وغيرها من الحركات الإصلاحية الأصولية. يُعد ابن تيمية اليوم واحدًا من أكثر الفقهاء تأثيرًا في التاريخ الإسلامي من دون ريب[44]. وبينما تحتل (عقيدته Profession de foi) ونقده للفكر العقلاني موقع الصدارة في مجمل أعماله المكتوبة، يُعرف ابن تيمية أيضًا بصراعه الذي خاضه طيلة حياته ضد المتصوّفة والدين الشعبي الشائع، إضافة إلى هجماته المتواصلة على (الرافضية) أو التشيّع.



الشكل (3 . 2) مقام الشيخ ابراهيم العدة. الحريف (2011)

(44) Henri Laoust, Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-Dīn Ahmad b. Taimīya (Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1939); Ferhat Koca, (İbn Teymiyye, Takıyyüddin), Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: İSAM, 1999), 20:391–405.

حقيقة، لقد أحال أعضاء في جماعة الإخوان المسلمين في سورية إلى فتوى ابن تيمية أو رسالته[45] التي تُدين النصيريين على نحو خاص بصفتهم (أكفر من اليهود والنصارى، بل وأكفر من كثير من المشركين) لتبرير هجماتهم التي استهدفت شخصيات حكومية علوية إبان العقد الثمانيني من القرن العشرين؛ ولا ريب أن تبعاتها السياسية الواضحة جعلتها موضوعًا رئيسًا في البحث الأكاديمي الحديث، الذي يعد مثاله الأحدث أيضًا أن (الأغلبية العظمى) من المسلمين تبنت أحكامًا من هذا القبيل، وعليه يمكن القول إنها (حددت معالم التاريخ النصيريين)[46].

من منظور سياقها التاريخي، يبدو أن آراء ابن تيمية في العلويين لم يكن لها أية صلة معتبرة بالأحداث المعاصرة أو أن تأثيرها المباشر كان ضئيلًا. تصرّح الفتوى التي ترِد في صيغ مختلفة عدة، بأن العلويين مهرطقون وأن محاربتهم واجب ديني، كما أن إراقة دمائهم ومصادرة ممتلكاتهم مباحة. وفقًا لمحاججة يارون فريدمان الصائبة، يبدو ابن تيمية شديد الجهل بالعلوية: فبينما ينمّ الطلب المسهب لإصدار الفتوى (الذي تقدم به المدعو أحمد بن مري الشافعي) عن بعض المعرفة بمعتقداتها الباطنية، ومراتب أوليائها، والاستخدام الشعائري للنبيذ، إضافة إلى قلق من مخالطة أتباع الفرقة اجتماعيًا، أما ابن تيمية في ردّه فبالكاد قدّم أية إضافة ملموسة بشأنهم، ومن الجلي أنه خلط بين العلويين والإسماعيليين و(غيرهم من ضروب القرامطة). وبدورها، وضعت نسخة ثانية للفتوى العلويين والدروز في خانة واحدة، ويرجّح

(45) أحمد ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العيسمي (الرياض: الناشر غير معروف 66-1961)، 35: 60-149. أحمد بن عبد الوهاب النويري (المتوفى 1333م)، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق محمد علَوي شلتوت (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1998)، 32: 74-262

(46) Stanislas Guyard, (Le fetwa d'Ibn Taimiyyah sur les Nosairis), Journal Asiatique 18 (1871): 158–98; Laoust, Essai, 94, 108, 111, 124–25, 201, 366–67; Michel Mazzaoui, The Origins of the Safawids: Šiʿism, Sufism and the Gulat (Wiesbaden: Franz Steiner, 1972), 34–36; Gregor Voss, ʿAlawīya oder Nusairīya: Schiitische Machtelite und sunnitische Opposition in der Syrischen Arabischen Republik (Hamburg: n.p., 1987), 71–83; Yaron Friedman, (Ibn Taymiyya's Fatāwa against the Nusayrī-ʿAlawī Sect), Der Islam 82 (2005): 349–63; Friedman, Nusayrī-ʿAlawīs, 62–63, 188–99, 299–309; Yvette Talhamy, "The Fatwas and the Nusayri Alawis of Syria," Middle East Studies 46 (2010): 175–91, esp. 175, 181.

أن ذلك كان تصويبًا أضافه أحد تلاميذ ابن تيمية المقيمين في بعلبك[47]. بغض النظر عن نسخة ثالثة للفتوى سببتها الثورة العلوية عام 1318م، ليس واضحًا متى وفي أي سياق جرى إصدار الحكم الأصلي. وفي ردّه على سؤال (صادق على ما يبدو) في ما إذا كان ممكنًا التعويل على مقاتلين علويين للمساعدة في الدفاع عن تخوم وثغور أرض الإسلام ضد الصليبيين الفرنجة، يتهمهم ابن تيمية بالتواطؤ الصريح مع الفرنجة وحتى المغول. وهذا أصلًا هو عين الاتهام الذي استخدمه لشرعنة الحملات التأديبية ضد السكان الشيعة في مرتفعات كسروان قرب بيروت عامي 1300 و1305م، الأمر الذي يوحي بأن فتواه بحق العلويين قد أصدرت دعمًا لسياسة مملوكية أوسع نطاقًا ضد الفرق الإسلامية المبتدعة. وفقًا لما أشار إليه هنري لاوست Henri Laoust، لم يكن للفتوى أي تأثير على الحملات وأن تاريخها يعود لزمن لاحق على الأرجح[48].

لا ينبغي عدّ حملات كسروان وتورط ابن تيمية فيها -وهذا المهم بالنسبة لنا هنا- دلالةً على (سياسة) مملوكية إزاء الجماعات المذهبية بحد ذاتها. وكما بيّن أحمد بيضون، غالبًا ما اعتمد مؤرخون لبنانيون معاصرون على روايات متضاربة في ما إذا كان الموارنة، أم الدروز، أم الشيعة هم الضحايا الرئيسيون لهذه الحملات لتأكيد امتلاك جماعة معينة لهوية لبنانية تاريخية[49]. ويصّرح المؤرّخ الحموي أبو الفداء (المتوفى 1331م) بكل وضوح أن حملات العام 1305م استهدفت (النصيريين والشيعة الباطنية [الظّنينين]) وأن عددًا غفيرًا منهم قُتل وأُسر؛ وعلى المنوال ذاته، يتحدث الفقيه الدمشقي البرزالي

---

(47) Friedman, Nusayrī-ʿAlawīs, 188–93.

(48) Henri Laoust, (Remarques sur les expéditions du Kasrawan sous les premiers Mamluks), Bulletin du Musée de Beyrouth 4 (1940): 93–115; see also Kamal Salibi, (Mount Lebanon under the Mamluks), in Quest for Understanding: Arabic and Islamic Studies in Memory of Malcolm Kerr, ed. Samir Seikaly et al. (Beirut: American University in Beirut, 1991), 15–32; Albrecht Fuess, Verbranntes Ufer: Auswirkungn mamlukischer Seepolitik of Beirut und die syro-palästinensische Küste (1250–1517) (Leiden: Brill, 2001), 146–50, 330–32.

(49) أحمد بيضون:

Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais (Beirut: Université Libanaise, 1984), 77–157.

(المتوفى 1338م) عن(حلفِ الضلال؛ الروافض والنصيرية)[50]. ومجددًا، يمكن معاينة الأمر على ضوء مسألة إذا ما كانت الحدود الفاصلة بين العلويين والشيعة الاثني عشرية (الإمامية) قد توضحت بالفعل آنذاك. في رسالته التي كتبها إلى السلطان الناصر محمد في القاهرة عام 1305م التي يحاول فيها جاهدًا كما يبدو تسويغ المقتلة التي أسفرت عن إبادة قسم كبير من سكان كسروان، ظن ابن تيمية نفسه أن الضحايا ليسوا علويين وإنما من الشيعة الإمامية، حيث أحصى عقائدهم الخاطئة وأكد أن كتبهم قد صُودرت خلال الحملة[51]. بعيدًا عن حقيقة أن الاكتشاف المزعوم للكتب الـمُدينة هو فكرة مبتذلة توجد في كثير من قبيل هذه الروايات التي تتناول اضطهاد المبتدعين، يشبّه ابن تيمية العلويين مجددًا هنا (بالإسماعيليين، والحاكميين، والباطنيين)، ما يطرح السؤال حول ما إذا كان يعلم بدقة الطرف المستهدَف أم أنه استغل الحملة ببساطة للترويج لمخططه المناوئ للتشيع.

تشير المعاينة الدقيقة لمصادر التأريخ المعاصر إلى أن الدافع وراء هجوم المماليك على كسروان لم يكن دينيًا. ويظهر أن الحملة الأولى عام 1292م قد استهدفت قرىً مسيحية اتُهمت بالتواطؤ مع الصليبيين؛ وجرت الحملة الثانية بعد احتلال المغول لدمشق بدءًا من كانون الثاني/ يناير حتى نيسان/ أبريل 1300م، حين نُهبت الصالحية (الضاحية ذات الأغلبية الحنبلية) وتعرّض الجنود المماليك الفارين من ثمّ إلى النهب على يد أهالي كسروان. ألقى ابن تيمية الذي كان منهمكًا في الدفاع عن المدينة وافتداء أسرى المسلمين، بثقله خلف حاكم دمشق آقوش الأفرم في خطته لاستعادة الأسلحة المصادَرة، لكن قادة الحملة كانوا في الحقيقة من الأمراء البحتريين الدروز، وهم أحفاد السلالة التنوخية التي أشرنا إليها مسبقًا. أُعطيَ البحتريون إقطاعات ضريبية في المنطقة ومرتبة في قوات الحلْقة

---

(50) عماد الدين اسماعيل أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر (القاهرة: المطبعة الحسينية المصرية 1968)، 4:52؛ مُكرر في تاريخ ابن الوردي (النجف: المطبعة الحيدرية 1969)، 2:363؛ قاسم بن محمد البرزالي، المُقتفى على كتاب الروضتين، تحقيق عمر عبد السلام التدمري (صيدا: المكتبة العصرية 2006)، 3-3:292؛ تشير تسمية الظنينين على الأرجح إلى السكان الشيعة المقيمين في الظنية (الضنية) فوق طرابلس.

(51) محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي (المتوفى 1343م)، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد حميد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية 1975)، 94-182.

المملوكية[52]، وفي المقابل، عجّل بأحداث العام 1305م تمرّدُ الكسروانيين احتجاجًا على الضرائب -وفيهم نسبة كبيرة من الشيعة و/ أو العلويين وربما من الدروز أنفسهم- ضد سادتهم المبتدعين على شاكلتهم[53]. قبيل الهجوم العسكري، حرصَ آقوش الأفرم على إرسال أحد أعيان الشيعة الاثني عشرية في دمشق، نقيب الأشراف محمد بن عدنان الحسيني إلى كسروان في محاولة للتوسط بين الطرفين بسلامة نيّة. وبعد الحملة، وفقًا للمؤرخ البحتري الدرزي صالح بن يحيى (المتوفى 1436م) قامت السلطات المملوكية (بطرد هؤلاء [الشيعة/ العلويين] الذين بقوا في جبال كسروان وقتل عدد من أعيانهم، [لكنها] أعطت الأمان لمن استوطن منهم في مواضع أخرى)[54].

وبالنتيجة، لم تتفق التحيزات الأخلاقوية [المركزة على الدعوة إلى الأخلاق، م] الخاصة بابن تيمية وداعميه مع المشاغل الفعلية اليومية للإدارة المملوكية في دمشق. إذا أجرينا مقارنة بين أسباب الحملات التي أعطاها أبرز المؤرخين الإخباريين حينذاك، سيتضح أن من يشير إلى عصيان الكسروانيين السياسي هم أعضاء في المؤسسة العسكرية والبيرقراطية، بينما نجد أن من يستشهد بمعتقداتهم الدينية الدّنسة هم في أغلبهم من العلماء المشغولين بالتقوى[55]. (للصدفة، انشق القائد المملوكي آقوش الأفرم لاحقًا، وهرب إلى إيران، وانتهى به المقام عاملًا

(52) أحد التكوينات العسكرية في جيش المماليك مكونة من قوات رديفة من الولايات. ولكل أربعين جنديًا من جنود الحلقة رئيس لا حكم له عليهم إلا إذا خرجوا للقتال، ولا يحق له إبعاد أحدهم من الخدمة إلا بإذن السلطان. (المترجم).

(53) عماد الدين ابن كثير (المتوفى 1373م)، البداية والنهاية في التاريخ، تحقيق أحمد أبو ملحم وآخرون (بيروت: دار الكتب العلمية 1985)، 14:14؛ صالح بن يحيى، تاريخ بيروت، تحقيق فرانسيس هورز وكمال صليبي (بيروت: دار المشرق 1969)، 28-24؛ حمزة، التنوخيون، 32-125؛انظر أيضًا:

Li Guo, ed., Early Mamluk Syrian Historiography: Al-Yunini's Dhayl Mir'at al-Zaman (Leiden: Brill, 1998), 1:171, 2:130–31. Kamal Salibi, (The Buhturids of the Garb: Mediaeval Lords of Beirut and of Southern Lebanon), Arabica 8 (1961): 74–97.

(54) ابن يحيى، تاريخ بيروت، 27. محسن الأمين (المتوفى 1952م)، أعيان الشيعة، الطبعة الثانية (بيروت: دار التعريف 1996)، 6:157. لمزيد من التفاصيل انظر ستيفان وينتر:

Stefan Winrer (Shams al-Din Muham¬mad ibn Makki 'al-Shahid al-Awwal' (d. 1384) and the Shi'ah of Syria), Mamluk Studies Review 3 (1999): 150–54.

(55) Donald Little, An Introduction to Mamluk Historiography (Wiesbaden: Steiner, 1970).

على همَدان للعاهل الإليخاني الشيعي أولجايتو [محمد خودابندا، م])[56] والاقتراح بأن مواقف ابن تيمية من العلويين والشيعة كانت انعكاسًا (لسياسة) مملوكية عامة أو أنها تناغمت مع آراء الغالبية العظمى من المسلمين، هو أيضًا تعتيم على مرتبته المائلة إلى الهامشية ضمن المجتمع المملوكي المعاصر. على سبيل المثال، يذكر المؤرّخ أبو الفداء المذكور سالفًا، وفي الجملة نفسها، أن ابن تيمية قد شرعن حملة 1305م، ورافقها (ضد (النصيريين والشيعة الباطنيين)) استُدعي بعد ذلك مباشرةً إلى القاهرة، وقُدم إلى المحاكمة لقوله بالتجسيم[57]. كان إصرار ابن تيمية الشهير على الأخذ بحرفية صفات الله الجسدية أحد الجوانب الرئيسة بالطبع لخلافه مع التشيع الذي بالغ بتهويل خطره بوصفها وسيلة أخيرة سعيًا منه إلى فرض آراءه الحنبلية المتشددة في مواجهة أكثر معارضيه الشافعيين اعتدالًا. أبدت السلطات المملوكية تردّدًا حيال تعاليم ابن تيمية بحد ذاتها (أو لعلها لم تكترث لها)، لكنها أدانته حتمًا لمخالفته إجماع الفقهاء المعمول به، ما هيج عقول عوام المؤمنين بفتاويه التحريضية، وتسبب بإثارة القلاقل الشعبية[58]. ابتداءً من العام 1305م، سُجن ابن تيمية في ست مناسبات مختلفة في القاهرة ودمشق، وفاق إجمالي ما أمضاه في السجون ست سنوات: وربما كانت فتاواه حول العلويين قد كُتبت خلال وجوده في السجن. تقرّ الروايات جميعها بأن ابن تيمية كان فقيهًا استثنائيًا فضلًا عن الاستقطاب العميق الذي خلقه في المجتمع المملوكي. وبدءًا من القرن الرابع عشر بدأ المؤرّخون بالتساؤل عما إذا كان حقيقةً قد (فقد صوابه)[59]؛ لا يمكن اعتبار ابن تيمية، على أقل تقدير، ممثلًا ولو بالحدّ الأدنى للاتجاه العام المملوكي أو السني خلال القرون الوسطى المتأخرة.

تؤكد الأهمية التي اكتسبها ابن تيمية وآراؤه حول العلوية في الأزمنة الحديثة على الحاجة الملحة لتحري تاريخ تلقي أفكاره خلال حقبة القرون الوسطى والحقبة العثمانية. باستثناء حفنة من الأتباع الحَنابلة، لا يبدو أن الفقهاء العرب قد تناولوا فكره بالشروح والتعقيبات

---

(56) Melville, (Sometimes by the Sword), 249–50.

(57) أبو الفداء، المختصر، 4: 52؛ تاريخ ابن الوردي، 2: 363.

(58) Donald Little, (The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya), International Journal of Middle East Studies 4 (1973): 311–27.

(59) Donald Little, (Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?), Studia Islamica 41 (1975): 93–111.

إلا قليلًا قبل صعود الوهابية في القرن الثامن عشر[60]. ذُكر عدد من أعماله في فهرست الكتب الضخم كشف الظنون الذي وضعه كاتب جلبي (المتوفى 1657م)، لكن تقريبًا لم ترِد أية إشارة إليه في المكاتبات العثمانية[61]. ويظهر أن المتصوّف عبد الرحمن البسطامي من بورصة (المتوفى 1454م) قد أشار إلى إحدى رسائل ابن تيمية المبكرة في معرض شجب الأخير للفرقة الحروفية؛ ومن بين قادة حركة قاضي زاده الأصولية في إسطنبول زمن السلطان محمد الرابع، يمكن اعتبار الواعظ الدمشقي-المولد محمد أفندي الأسطواني فقط من أتباع (مدرسة) ابن تيمية[62]. عدا ذلك، يُرجّح أن رفض ابن تيمية لمعلم الصوفية الأكبر محي الدين بن عربي قد جرّ عليه لعنة الفقهاء العثمانيين، بمن فيهم أبرز نقاد الصوفية محمد البرجاوي (المتوفى 1573م) الذي لم يذكر ابن تيمية مطلقًا[63]. بالتأكيد، تتشابه إلى حد ما فتاوى عثمانية عدة صدرت في القرن السادس عشر لشرعنة الحرب ضد الصفويين في إيران مع نصوص ابن تيمية؛ كما تعيد الرسالة الجدلية رسالة در ردّ روافض،[64] لم يُعرف كاتبها ولا تاريخها، في متنها إصدار عدد من الأحكام التاريخية ضد الشيعة بما فيها فتاوى أحمد بن حنبل دون التطرق إلى ابن تيمية نفسه[65]. وفي حين لم يكن ابن تيمية مجهولًا تمامًا بالنسبة للفقهاء العثمانيين، لا بد من الإشارة إلى أن أحكامه في التشيع وفي العلوية لم تجد أي صدى في المدة من أواخر القرون الوسطى وحتى باكورة الحقبة الحديثة.

(60) Laoušt, Essai, 500 505; Koca, (İbn Teymiyye), 20:393 94.

(61) إسماعيل باشا البغدادي (المتوفى 1920)، هداية العارفين: أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون (إسطنبول: وكالة المعرفة 1951)، 1: 7-105.

(62) Denis Gril, "Ésotérisme contre hérésie: 'Abd al-Rahmân al-Bisṫâmî, un représentant de la science des lettres à Bursa dans la première moitié du XVe siècle" in Syncrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIVe-XVIIIe siècle): Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2001, ed. Gilles Veinšṫein (Paris: Peeters, 2005), 192; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.–17. Yüzyıllar) (Išṫanbul: Tarih Vakfı, 1998), 112.

(63) Emrullah Yüksel, "Birgivî," in Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Išṫanbul: İSAM, 1992), 6:191–4.

(64) أورد الكاتب عنوانها التركي-العثماني الأصلي Resale der Redd-i Revafiz وارتأينا أن ترجمتها بـ (رسالة في الرد على الروافض) هي الأصوب. (المترجم).

(65) Süleymaniye Kütüphanesi, Išṫanbul: Ms. I. Serez 1451, fol. 14b 15b, 21b–27b; cf. Winter, Shiites of Lebanon, 15–16, 21–22.

انتفاضة 1318

كان قمع انتفاضة محلية اندلعت في منطقة جبلة بدايات العام 1318م أكثر الأمثلة شهرة على عنف الدولة ضد العلويين في حقبة القرون الوسطى. حظي هذا الحدث بتغطية طيف عريض من المصادر وعدّ مرارًا دليلًا على عدم تسامح المماليك المزعوم إزاء الهرطقة الدينية(66)، في حين حاججت قلة قليلة من تلك المصادر في أن الدوافع الكامنة وراء هذه الثورة كانت اقتصادية في المقام الأول(67). من الواضح أن الثورة بدأت مباشرة في عقب إجراء مسح جغرافي ضريبي لمنطقة طرابلس كان له تبعات مالية ودينية على السكان العلويين. وقد قامت السلطات المملوكية بين عامي 1313 و1325م بتنفيذ مسوحات عدة كهذه (تسمى الرّوْك) بهدف إعادة تنظيم الإدارة المحلية، وتوسيع مصادر العائدات، وتدعيم سيطرتها على الداخل الساحلي السوري حيث تم إبعاد التهديدات الصليبية والمغولية منذ عهد قريب فقط. تُظهر الأحكام التي أدى إليها روك طرابلس في العام 1317م التي سجلّها أمين ديوان الإنشاء المملوكي شهاب الدين النويري (المتوفى 1333م) ونسخها لاحقًا القلقشندي والمقريزي(68)، خفضًا كبيرًا في الضرائب وتراجعًا في التعسفات الحكومية الملقاة على عاتق الفلاحين المحليين. علاوة على إلغاء رسوم وضمانات إضافية متنوعة فُرضت قبلًا على استخدام المراعي، وبيادر الحنطة، والملح، وقنوات الري وغيرها، صدر مرسوم سلطاني مؤرخ في كانون الأول/ ديسمبر 1317م بإغلاق السجون جميعها، عدا ذلك الذي في طرابلس، وإلغاء امتيازات الحكام المحليين في قلاع صهيون [صلاح الدين، م]، بلاطنس [المهالبة، م]، والكهف.

(66) Henri Laoust, Les schismes dans l'islam: Introduction à une étude de la religion musulmane (Paris: Payot, 1965), 258–59; Moosa, Extremist Shiites, 272–73; and especially Sato Tsugitaka, State and Rural Society in Medieval Islam (Leiden: Brill, 1997), 162–76.

(67) Urbain Vermeulen, "Some Remarks on a Rescript of an-Nasir Muhammand b. Qala'un on the Abolition of Taxes and the Nusayris (Mamlaka of Tripoli 717/1317)," Orientalia Lovaniensia Periodica 1 (1970): 195–201. See also Fuess, Verbranntes Ufer, 151–52, 334–35; Friedman, Nusayrī-'Alawīs, 57–63.

(68) النويري، نهاية الأرب، 32: 62-257؛ شهاب الدين أحمد القلقشندي (المتوفى 1418م)، صبح الأعشى في صناعة الإنشا (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة 1964)؛ طارق الدين أحمد المقريزي (المتوفى 1442م)، كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر 1971)، 2: 52-935.

بحسب أوربين فيرميولين Urbain Vermeulen، تمت جميع هذه الإجراءات بالتناغم مع محاولات السلطان الناصر محمد الحدّ من نفوذ الأمراء المماليك السوريين الذين راكموا موارد مستقلّة هائلة، فشكلوا بالمحصلة تهديدًا لسلطته الخاصة؛ ويخلص فيرميولين إلى أن السلطان كان على الأرجح (معتدلًا) حيال النصيريين إلى درجة أنهم أصبحوا (نوعًا من الحليف) في صراعه لتدعيم سيطرته على الولايات[69].

مع ذلك، تضمن المرسوم السلطاني السابق الذكر بعض المواد المؤذية للفرقة العلوية بوصفها طائفة، ولعل ذلك يفسر اندلاع الانتفاضة بعد بضعة أسابيع فقط من إعلانه. مشيرًا إلى أنه (بالأطراف القاصية من هذه المملكة قرى سكانها يُعرفون بالنصيرية لم يلِج الإسلام لهم قلبًا ولا خالَط لهم لبًّا، ولا أظهروا له بينهم شعارًا، ولا أقاموا له منارًا، بل يخالفون أحكامه، ويجهلون حلاله وحرامه)، يتعهد المرسوم بـأن (كل ذلك مما يجب ردعُهم عنه شرعًا، ورجوعهم فيه إلى سواء السبيل أصلًا وفرعًا). بالمحصلة، أُمر النصيريون ببناء مسجد في كل قرية، وتخصيص مساحات من الأرض للمساجد نفسها ولتمويل القيامة عليها؛ ويقوم بتحديد هذه الأراضي وتسجيلها في سجلات الـمُلكية الإقليمية (الديوان المعمور) نائب خاص لحاكم طرابلس، فلا يكون بمقدور السكان ولا الإقطاعيين المماليك معارضة هذا الأمر. وفي الوقت نفسه، حُظر على النصيريين مواصلة العمل بالخطاب، وهو احتفال (الخِطبة) التقليدي الذي يدخل الشباب فيه إلى حظيرة المعتقد[70]. يبدو أن الانتفاضة التي بدأت في شباط/ فبراير 1318م في بلاطنس (إحدى المقاطعات التي استهدفها المرسوم السلطاني على نحو مخصوص) كانت ردًا مباشرًا على القيود المذهبية والاقتصادية المفروضة على المجتمع العلوي المحلي، وذلك عندما أعلن رجل، زاعمًا أنه الإمام الثاني عشر، سيادة العلويين على الأراضي التي يزرعونها ثم قاد أتباعه في هجوم على مدينة جبلة الساحلية قبل أن تسحقهم قوات الدولة المملوكية. وكما في الثورات المهدوية المماثلة معظمها، تتداخل الدوافع الدينية والدنيوية بلا ريب وتعزز بعضها بعضًا.

ما ليس أكيدًا هو ما يعبر عنه قمع الثورة بالنسبة للعلاقة الأوسع بين السلطات

(69) Vermeulen, (Some Remarks), 201.

(70) النويري، نهاية الأرب، 32: 62-261؛ القلقشندي، صبح الأعشى، 13: 35؛ المقريزي، كتاب السلوك، 2: 941.

المملوكية والمجتمع العلوي خلال تلك المرحلة. في سردهم لأحداث الثورة، استفاض مؤرخو الحقبة المملوكية البارزون أمثال ابن كثير والمقريزي في الحديث عن اقتناص العلويين الديني، مسهمين بذلك في تصوّر أن هذا الرد يمثّل حلة معممة لصراع بين السنّة والمبتدعين. خلافًا لذلك، ينبغي القول إن التفسير المذهبي هو في المقام الأول نتاج فقهاء متأخرين، مقيمين في القاهرة بصورة رئيسة، يجب تحرّي رواياتهم إلى مصادرها الأصلية بدلًا من تجميعها واعتمادها بالتساوي بينها بوصفها شهادات تاريخية صالحة. قدّم النويري من دون ريب أكثر توصيف شمولًا للثورة، يمكن الكشف فيه عن ثلاثة خيوط سردية على الأقل. بحكم عمله السابق مفتشًا عسكريًا في منطقة طرابلس، ومن الواضح أن النويري كان ما زال يتوفر على بعض المصادر المستقلة للمعلومات في المنطقة. نجد إشارة أخرى إلى ذلك في مثال آخر وهي روايته الفريدة (التي نقلها المقريزي لاحقًا) عن المدعو شرف، رئيس قرية سلغنو أو (سلفتو) [وهي قرية سلاغو من أعمال القرداحة، م] في منطقة صهيون الذي يبدو أن النصيريين المحليين آمنوا بحلول الله فيه [(أن الروح الإلهي حلّ به)، بحسب تعبير النويري، م] الذي زعم قدرته على شفاء المرضى. هذه الرواية التي سمعها النويري من (مَن أثق به) ويرويها مع بعض الطرافة [حيث يقول النويري: ((ومن ظريف ما بلغني عن شرف هذا))، م] الواضحة لكن من دون غرض جدالي، تقرّ بالضغط الذي مارسته الدولة المملوكية على المجتمع العلوي المحلي: يُعتقد أن رجلًا جاء إلى شرف وطلب منه أن يعافي والده المريض، وعندما توفي والده بعد ذلك كله مكابدًا ألمًا شديدًا، قال الرجل لشرف إنه لن يعبده إلّا إذا أعاد له والده حيًّا [(لا أَدْعُكَ، [أو لا أَدَعُك، م] حتى تعيده حيًا) بحسب تعبير النويري، م]. حينئذ، أخبر شرف الرجل أن يدعو مستخدمًا هذه الكلمات: (حقًّا، إذا كانت الدولة ظالمة ولا تفتح هذا الباب، فسيجبرنا هذا على إحياء جميع الأموات الراغبين بالعودة إلى الحياة!).(71) بحسب المصدر نفسه الذي استشهد به النويري، كان شرف يُعرَف في

(71) بحسب تعبير النويري: ((دعْ هذا فإن الدولة ظالمة ولا تفتح هذا الباب فإنه يؤدي إلى إلزامنا بإحياء من أرادوا إحياءه ممن يموت)). ويبدو أن الكاتب قرأ الكلمة الأولى على (أدعْ)، كما قرأ كلمة (لا أَدَعُك) على (لا أَدْعُكَ) في الجملة التي تسبقها. ويبدو أن ادعاء شرف هذا للألوهية قد أثّر في قراءة الكاتب للنص الأصلي، وإدخال (الصلاة) فيه، ولا نرى أنها فيه. ونرى أن شرفًا يقصد بجملته الأخيرة أن يقول: أُترك هذا الأمر يا رجل وإلا فإن الدولة الظالمة إذا سمعت بإحيائنا الموتى فستجبرنا على إحياء كل من يريدون هم إحياءه. ويبدو أن شرف هذا كان ظريفًا، أو أن القصة كلها محض نكتة تفكه بها الناس مستلهمة من أحداث ادعاء شرف الألوهية. لكن الكاتب محق في تدليل القصة على نظرة العلويين (أو الناس جميعهم، باعتبار أن ناقل الرواية ليس علويًا) إلى الدولة المملوكية على أنها دولة ظالمة. (المترجم).

المنطقة بنبل سريرته وسخائه تجاه الضعفاء وكل من يقصده لطلب العون [وبحسب النويري ((فيه كَرَم نفس وخدمة لمن يرِد عليه من الأضياف وغيرهم))، م][72].

ربما معتمدًا على مصادره الشخصية مرة أخرى، يقدم النويري رواية تفصيلية لبدايات ثورة 1318م في قرية يسميها قرطياؤس (من عمل جبلة). وطبقًا لأبي الفداء الحموي الذي كان على معرفة وثيقة بالمنطقة (الذي يزعم كتاب تاريخ العلويين أنه كان صديقًا للعلويين) الذي قدّم رواية موجزة فقط عن الثورة، فقد بدأت الأخيرة في (جبال بلاطنس) على وجه التحديد[73]. ويؤكد هذا معلومات النويري، ولا سيما إذا أمكن تحديد (قرطياؤس) الغامضة تلك ببلدة القرادحة الحالية والقريبة من قلعة بلاطنس في المرتفعات الجبلية فوق جبلة. يحكي النويري عن رجلٍ من المنطقة زعم أنه بينما كان يحرث حقوله ظهرَ له طائر أبيض نقَر فتحة في جانبه واستلّ منها روحه واستبدل بها روح محمد بن الحسن، المهدي المنتظر والإمام الثاني عشر عند الشيعة. تمكن الرجل من اجتذاب ما يقارب خمسة آلاف من الأتباع، وأمرهم بعبادته وأذن لهم بشرب النبيذ وترك الصلوات، وقد استدرجهم من خلال ما يبدو في نسخة النويري أنه لعبة ثقة ساذجة:

ورفع راية حمراء وشمعة كبيرة توقد بالنهار يحملها شاب أمرد ادّعى أنه إبراهيم بن أدهم وأنه أجباه [كذا!، م]، وسمى أخاه المقداد بن الأسود الكندي، وأباه سلمان الفارسي، وسمى آخر جبريل. وكان يقول له: ((اطلع إليه فقال [كذا!، والأرجح (فقل)، م] له كذا وكذا))، يشير إلى البارئ جل وعلا وهو يزعمه علي بن أبي طالب، فيخرج ذلك المسمى جبريل عنه ويغيب قليلًا ثم يعود فيقول: ((رأيتك أنت))[74].

من جانب آخر، وفي توصيفه للهجوم على جبلة، يعتمد النويري كليًا على رواية حفظها بأكثر صورها اكتمالًا الفقيه الدمشقي البرزالي. بحسب البرزالي، وهو الوحيد الذي تتسم روايته ببعض سمات شاهد العيان، وصلت أخبار الثورة إلى دمشق أوائل العام 1318م فدُعي قضاة المدينة وفقهاؤها حينئذٍ في الجامع الكبير ليعطوا آراءهم في

(72) النويري، نهاية الأرب، 32: 57-256؛ المقريزي، كتاب السلوك، 2: 37-936.

(73) أبو الفداء، المختصر، 4: 83؛ الطويل، تاريخ العلويين، 79-376.

(74) النويري، نهاية الأرب، 32: 275.

الأمر. ويقول البرزالي إنه اطلع لاحقًا على تقرير رسمي (محضر) عن الثورة صادق عليه قاضي جبلة يوجزه كما يأتي:

لما كان يوم الجمعة الثاني والعشرون من ذي الحجة سنة سبع عشرة [وسبعمئة، م] [24 شباط/ فبراير 1318م] بعد صلاة الجمعة، حضرت النصيرية الكفرة الفجرة إلى مدينة جبلة، وعدتهم أكثر من ثلاثة آلاف، يقدُمهم شخص يدّعي تارة أنه محمد بن الحسن القائم بأمر الله، وتارة يدّعي أنه علي بن أبي طالب فاطر السماوات والأرض، وتارة يدّعي أنه محمد بن عبد الله، وأن البلاد بلاده، والمملكة الإسلامية مملكته، وأن المسلمين كفرة، وأن دين النصيرية هو الحق، وأن السلطان الملك الناصر صاحب البلاد مات من ثمانية أيام. واحتوى المذكور على عقول جماعة مقدَّمي النصيرية، وعين لكل إنسان منهم تقدمة ألف ونيابة قلعة من قلاع المسلمين من المملكة الإسلامية، وفرّق عليه إقطاعات الأمراء والحلقة.

وافترقت الطائفة المذكورة ثلاث فرق على مدينة جبلة: فرقة قِبلي البلد بشرق، فخرج عليهم عسكر المسلمين فكسرهم وقتل منهم جماعة عدتهم مئة وأربعة وعشرون نفرًا، وقُتل من المسلمين نفر يسير، وهُزمت الفرقة المذكورة، وجُرح من المسلمين جمال الدين مقدّم العسكر بجبلة. وفرقة ثانية ظهرت قِبلي جبلة بغرب على جانب البحر. وفرقة ثالثة ظهرت شرقي جبلة بشمال، وكثروا على المسلمين وكسروهم، وهجموا جبلة ونهبوا الأموال وسبوا الأولاد وهتكوا الحريم وقتلوا جماعة بجبلة من المسلمين. ورفعوا أصواتهم بقول: لا إله إلا علي ولا حجاب إلا محمد ولا باب إلا سلمان، وبسب أبي بكر وعمر رضي الله عنهما. وبقي الشيوخ والصبيان والنساء من المسلمين يضجون: وا إسلاماه، وا سلطاناه، وا أمراءاه. ولم يكن لهم منجد في تلك الحالة إلا الله تعالى، وجعلوا يتضرعون ويبتهلون.

وجرى في هذا اليوم أمر عظيم. ثم إن الشيخ المذكور جمع الأموال المأخوذة وقسمها على مقدّميهم بقرية يقال لها بسيسيل [قد تكون قرية بسيسين الحالية، م]. وقال إنه لم يبق للمسلمين ذِكر ولا خبر ولا دولة، ((ولو كنت في عشرة أنفس بقضيب واحد، بلا سيف ولا رمح، انتصرت على المسلمين وقتلتهم)). وأظهر دين النصيرية ونادى في الناس: ((إن المقاسمة عليهم بالعُشر لا غير)). وأمر أصحابه بخراب المساجد وجعلها خمارات. ومسك النصيرية جماعة من المسلمين بجبلة وأرادوا قتلهم، وقالوا لهم: ((آمنوا

بمحمد بن الحسن، وقولوا لا إله إلا علي، واسجدوا لمحمد بن الحسن المهدي، فإنه إلهكم يُميتكم ويُحييكم. فمن قالها حقن دمه وصان ماله)). وأعطى فرمانًا.

وكانوا في اليوم المذكور قبل دخول جبلة كبسوا زوق سليمان التركمان، وزوق تركمان من جهة حلب، وأخذوا أموالهم وأولادهم وحريمهم. وكان الغالب على الجمع المذكورين طائفة يقال لهم البلديون، ومنهم الشخص المذكور، وطائفة الجرّانة [يزعم الكاتب أنهم من ناحية سماها جرنانا الجبلية جنوبي شرقي جبلة. لكننا لم نجد إلا قرية في نواحي اللاذقية تدعى بجرنة تحيل إلى الأجران ومن ثمّ الجرّانة، م]، وجمع هؤلاء من بلد المرقب والعُليقة والمنيقة.

ويُنهي البرزالي المحضر مضيفًا: ((ثم بعد ذلك بقليل قُتل مقدّمهم واضمحل أمرهم وتلاشى. وكفى الله تعالى الشر ودمرهم ومزقهم. وكان ذلك جرأة عظيمة منهم وقلة عقل وجهل مفرط))[75]. يقدّم النويري في ملخصه الأقصر، من ناحية أخرى، تفاصيل لا يبدو أن البرزالي كان يعرفها ولا شملها المحضر، ونعني هنا ما يتعلق بوصول عدد من الأمراء المماليك بعد أيام عدة على رأس آلف من الفرسان قادمين من طرابلس. ولما سمعوا أن الدعيّ المهدي قال لأتباعه أن لا حاجة لهم ([إلى القتال، م] بالسيوف ولا السلاح) وإنما إلى عيدان قصب لصدّ أعدائهم، انقضّ عليهم فرسان المماليك في قرية قرب جبلة وقتلوا ستمئة من المتمردين مع قائدهم في معركة استغرقت ساعة واحدة. وطلب من بقي منهم الأمان فأُمّنوا و(عادوا إلى أماكنهم واستمروا على عمل فلاحتهم)[76].

بالمحصلة، إلى الآن يمكن أن نستخلص أربعة خيطان سردية منفصلة أو مصادر معلومات عن الثورة: -1 معرفة محلية بأسباب الثورة، كما وردت إلى النويري مباشرة، تماثل معرفة أبي الفداء إن لم تكن مرتبطة بها؛ -2 محضر جبلة الذي أعيد إصداره بصورة كاملة على يد البرزالي واعتمده النويري إما مباشرة (لكن بتفصيل أقل) أو من خلال موجز البرزالي؛ -3 شهادة البرزالي المختصرة عن وصول أخبار الثورة إلى دمشق واطلاعه على المحضر هناك؛ -4 معلومات النويري التي لم يوردها البرزالي عن هزيمة المتمردين وسحقهم.

(75) البرزالي، المقتطف، 4: 99-298.

(76) النويري، نهاية الأرب، 32: 276.

ويمكن للمرء أن يتكهن بأن الفقيه الدمشقي محمد بن ابراهيم الجَزري (المتوفى 1338م) مصدر محتمل للمعلومة الأخيرة، فقد كان صديقًا مقربًا للبرزالي ومتعاونًا معه استشهد به النويري غير مرّة، بيد أن الجزء الذي يغطي هذه السنوات تحديدًا من تأريخ الجزري قد فُقد كما يبدو لسوء الحظ[77]. اللافت للنظر أن أيًا من هذه العناصر السردية لا يولي اهتمامًا خاصًا لمعتقدات المتمردين البدعية، إضافة إلى خلوّها نسبيًا من الأدعية الدينية والجدال الديني حتى حين وصف هجمات المتمردين ذات الطابع المذهبي العلني على سكان جبلة من السنّة. أما موقف السلطات المملوكية، على أية حال، فيبدو أن النويري أوجزه حين لاحظ أن ما تبقى من العلويين استأمنوا فأُمنّوا، وعادوا ببساطة إلى بيوتهم بعد إطفاء نار الثورة.

التواريخ جميعها اللاحقة من الحقبة المملوكية التي نلحظ استشهاد الدراسات الحديثة بها بانتظام بوصفها مصادر أولية عن الثورة (العمري، والذهبي، وابن الوردي، اليافعي وغيرها)، منقولة في الحقيقة عن واحدة من أو هي توليفة من روايات البرزالي، والنويري، وأبي الفداء. الاستثناءات الوحيدة لكن الجزئية نجدها لدى المؤرخ القبطي المغمور بعض الشيء المفضّل بن أبي الفضائل (المتوفى بعد العام 1358م) الذي يروي نقلًا عن مصدر مجهول أن رأس المهدي المقطوع قد طيفَ به في أرجاء منطقة جبلة احتفالًا بالانتصار بعيد مماته[78]، والرحالة المغربي الشهير ابن بطوطة (المتوفى بعد العام 1368م). زار ابن بطوطة جبلة في 1326م وهو يكرر كثيرًا مما هو معروف سلفًا عن البرزالي والنويري، غير أنه يضيف بعض التفاصيل التي تركز مرة أخرى على الطابع الدنيوي للتمرّد. بحسب روايته، أعطى دعيّ المهدي أتباعه أوراق زيتون وكأنها صكوك تمليك أو أوامر بمصادرة الإقطاعات التي أنعم بها عليهم، ولكنهم تعرضوا إلى الضرب أو السجن مرارًا وتكرارًا عندما حاولوا فعل ذلك. عندئذ تحضّر المهدي للهجوم على جبلة (يقول ابن بطوطة هنا أن عدد القتلى من المتمردين ناهز عشرين ألفًا، وهو رقم مرتفع بصورة غير ممكنة). ثم

(77) Little, Introduction, 24, 53–57;

عمر عبد السلام التدمري (تحقيق)، مقدمة إلى محمد بن إبراهيم الجزري، حوادث الزمان وأنبائه ووفيات الأكابر والأعيان من أبنائه (بيروت: المكتبة العصرية 1998)، 2: 32-29؛ وحول تعاطف الجزري المحتمل مع الشيعة

Ulrich Haarmann, Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit (Freiburg: D. Robischon, 1969), 22, 141–42.

(78) Samira Kortantamer, ed., Ägypten und Syrien zwischen 1317 und 1341 in der Chronik des Mufaddal b. Abi l-Fada'il (Freiburg: Klaus Schwarz, 1973), 453.

أرسل السلطان أوامره بالحمام الزاجل بأن تُضرب أعناقهم جميعًا، غير أنه عدل عن ذلك بعد أن أقنعه القائد المملوكي المحلي بالحاجة إلى العلويين للعمل في حقول المسلمين. لا تبدو نتائج المسح الضريبي عام 1317م والثورة التي تلته، على أي حال، أنها كانت بعيدة المدى. طبقًا للقصص التي سمعها ابن بطوطة في جبلة (وهو لم يزر الجبال مطلقًا في الواقع)، كانت الجوامع التي أُجبر العلويون على بنائها في قراهم تقع بعيدًا عن منازلهم ولم تُستخدَم أو استخدمت كإسطبلات فقط. وإن توقف غريب كان يمرّ في القرية وأذّن للصلاة أجابه الناس صارخين (لا تنهقْ! عَلَفُك يأتيك!)[79].

أما المؤرّخون اللاحقون فقد ركزوا بصورة متزايدة على الجانب المذهبي للثورة. وبدءًا من النويري الذي أدرج فتوى ابن تيمية في معرض مناقشته للحكم السلطاني عام 1317م المتعلق بالعلويين، فإنه بدأ في نهاية روايته بالإشارة إلى زعيم المتمردين باستخدام المصطلح المثقل بالرمزية الدينية الخارجيّ. أما الفقيه الدمشقي المحافظ والمتشدد ابن كثير (المتوفى 1373م)، وهو أحد مريدي ابن تيمية المتحمسين وكاتب أكثر تواريخ سوريا في القرون الوسطى شهرة ربما، فيوسّع صياغته لرواية البرزالي المتزنة بقدح في النصيريين (الضُّلال)، (ومهديهم الضّال) وأتباعه (قبّحهم الله أجمعين)، ثم يُنهي كلامه بآية قرآنية ليدعم ما خلص إليه من أن زعيمهم سيكون حتمًا أول من يلقى عذاب الجحيم يوم القيامة[80]. أما المقريزي (المتوفى 1442م)، وهو بلا شك أكثر مؤرخي العهد المملوكي كله تأثيرًا، فيوجز رواية النويري ليركز بالتحديد ومن دون استثناء تقريبًا على مزاعم المهدي المهدوية، ثم يستخدم الواقعة بعد صفحات عدة منطلقًا لعرضه الجدلي الخاص لمعتقدات العلويين وممارساتهم المخالفة[81]. وكما أشار دونالد ليتل Donald Little، فإن عددًا من المؤلفين الذين نقلوا الأحداث اليومية في سوريا كانوا بالطبع علماء دين (تبدّت مصالحهم المهنية جلية في كتاباتهم)[82]. يمكن، ويتوجب أيضًا، مقارنة هذه الكتابات مع أكثر توصيفات

(79) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة: تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق عبد الهادي التازي (الرباط: أكاديمية المملكة المغربية 1997)، 92-291.

(80) ابن كثير، البداية والنهاية، 14: 84-83.

(81) المقريزي، السلوك، 2: 75-174، 178.

(82) Little, Introduction, 46, 95.

العلوية حيادية في الأدبيات العلمانية للعهد المملوكي. إضافة إلى أقدم الروايات وأكثرها حيادية، على سبيل المثال، يكشف أمين ديوان الإنشاء القلقشندي (المتوفى عام 1418م) الذي سبقت الإشارة إليه عن اهتمام أنثروبولوجي حقيقي بالمجتمع العلوي وفولكلوره، حيث يضعهم ضمن مسح متوازن وموجّه بهدفه object-oriented للفرق الشيعية المختلفة تحت الحكم المملوكي يخلو من التقييمات الدينية الخاصة بأقرانه من الفقهاء[83]. باختصار، لا مراء أن ثورة 1318م في جبلة شكلت أزمة عميقة في العلاقة بين علويي المنطقة وسلطات الدولة المملوكية؛ لكن إعادة تفسيرها بوصفها صراعًا دينيًا في المقام الأول، هو ببساطة من إنتاج الأعمال التأريخية اللاحقة ذات النزعة الدينية.

سياسة المماليك المالية تجاه العلويين

إن ميل عدد من الكتاب المعاصرين إلى تفضيل ابن تيمية والمقريزي على البرزالي والقلقشندي، وتشديدهم بانتظام على الاختلاف المذهبي الجوهري دون السياق السياسي-الاجتماعي، في هذه الواقعة وغيرها من وقائع كثيرة على صلة بالأقليات الدينية في الشرق الأوسط، لا يهدّئ النفوس. لا شكّ في أن السلطنة المملوكية في عملها على توسيع رقعة حكمها في مصر وسوريا وبناء واحدة من أوائل الدول البيرقراطية في المنطقة، قد أرست عددًا من الإجراءات القانونية والإدارية التي لم تكن في مصلحة الفرق المبتدعة أو غيرها من الجماعات الهامشية على المدى البعيد. إن الاعتراف رسميًا بأربعة مذاهب فقهية سنيّة، وإصدار مرسوم ضد الشيعة الاثني عشرية في بيروت وصيدا عام 1363م، وتحوّل الأشراف الزيديين في مكة إلى المذهب السني خلال النصف الثاني من القرن الرابع عشر، هي أمارات واضحة على سعي الدولة المملوكية إلى خلق هيمنة أيديولوجية وسياسية على بقية المجتمع. ونجد في تواريخ القرون الوسطى عددًا من الأمثلة الصارخة عن اضطهاد أفراد من المتصوفة، المفكرين الأحرار، ومذهبيين روافض، وهو ما اعتُبر لاحقًا دليلًا بديهيًا على تحوّل واسع النطاق نحو الراديكالية الدينية، على (محاكم تفتيش) حقيقية أو على قمع ممنهج للسكان غير السنّة في الإمبراطورية. لكن

(83) القلقشندي، صبح الأعشى، 2: 169، 33: 27-226، 51-249.

ثراء هذه المصادر الأدبية نفسه يجب ألا يعمينا عن حقيقة أنه يمكن تفسير أيّة واقعة من وقائع القمع الديني على أساس أوضاع محلية دقيقة بدلًا من الافتراض الساذج بأنها كانت جزءًا من تعصب إسلامي أبدي ومتسع الانتشار يغلّف كل شيء. إلى جانب الموقف المملوكي البراغماتي من المجتمع الإسماعيلي الذي سبقت الإشارة إليه، أظهر عدد من المؤرخين أن الضغوط التي مورست على الشيعة الزيدية والاثني عشرية لمراعاة الأعراف المعمول بها كانت مدفوعة باعتبارات جيوسياسية في المقام الأول ولم ينتج عنها حملات اضطهاد، وأن محاكمات أفراد من الشيعة وغيرهم من الفقهاء بتهمة الابتداع نتجت عن توترات ومنافسات بين سلطات قضائية محلية، ولم تكن نتاج سياسة عامة من التمييز الديني، وهلمّ جرا[84].

في ما يتعلق بوضع العلويين في ظل الحكم المملوكي اللاحق، لدينا فقط إشارات طارئة في الأدبيات المعاصرة التي ليس فيها مرة أخرى ما يشير إلى سياسة رسمية للدولة تجاههم إلا النذر اليسير. يشير المؤرخ الدمشقي ابن قاضي شهبة (المتوفى 1448م) بإيجاز إلى انتفاضة أو نزاع على صلة بسكان البقاع ووادي التيم (المفترض أنهم من الدروز والشيعة الاثني عشرية) في صيف عام 1344م، حيث أُرسل القائد المملوكي شهاب الدين بن صبح لمواجهتهم بعد أن تبيّنت (زندقتهم ونصيريتهم) المزعومة في كتب كانت قد صودرت منهم[85]. بقدر عدم وضوح ما إذا كان هناك علويون في المنطقة فعلًا، وأنه لا يمكن لهؤلاء أن يكون لهم أية علاقة بفكر الزندقة (وهو إلى حد ما مصطلح شامل لكل ما هو هرطقة في العصر العباسي)، فمن الممكن مجددًا أن يكون ما ذُكر عن مصادرة كتب من هذا القبيل ضربًا من المجاز لشرعنة ومسْرَحة عملية بوليسية ضد عوام ريفيين ليسوا محددين إلا بصورة مبهمة فقط. على المنوال نفسه، يصف الفقيه المصري ابن حجر

(84) Urbain Vermeulen, (The Rescript against the Shi'ites and Rafidites of Beirut, Saida and District (764 AH/1363 AD)), Orientalia Lovaniensia Periodica 4 (1973): 169–75; Richard Mortel, (Zaydi Shi'ism and the Hasanid Sharifs of Mecca), International Journal of Middle East Studies 19 (1987): 455–72; Mortel, (The Husaynid Amirate of Medina during the Mamluk Period), Studia Islamica 80 (1994): 97–123; Winter, (Shi'ah of Syria), 167–79; Anne Broadbridge, (Apostasy Trials in Eight/Fourteenth Century Egypt and Syria: A Case Study), in History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East: Studies in Honor of John E. Woods, ed. Judith Pfeiffer and Sholeh Quinn (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006), 363–82.

(85) أحمد بن محمد بن قاضي شهبة، تاريخ ابن قاضي شهبة (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية 1994م)، 1:410.

العسقلاني (المتوفى 1449م) المتكلّم الشيعي الشهير محمد بن مكي الذي استشهد في 1384م، إضافة إلى صديق الأخير الذي قُطع رأسه في طرابلس على حد الزعم خلال المدة نفسها تقريبًا، بـ (نصيريين) أعلنا جواز تناول النبيذ (وغير ذلك من الموبقات)؛ يمكن البرهان على أن الاتهام، في حالة ابن مكي على الأقل، كان باطلًا[86]. تضع إشارة موجزة في خير الصنيعة إلى عنف وقع على ما هو واضح في منطقة صافيتا خلال القرن الرابع عشر إبان حكم السلطان العادل الأيوبي (المتوفى 1218م)، فهي من ثمّ خطأ تاريخيًا؛ كما أن الإشارة الأخرى إلى مناوشة وقعت في قرية قرب حلب عام 1388-1390م، قُتل فيها اثنان من أبناء أحد المشايخ العلويين هاجروا حديثًا إليها، لا تنوّه إلى تورط سلطات الدولة ولا يمكن التحقق من صدقيتها في الأحوال جميعها[87].

لعلّ أفضل فرض تمثّلت به (سياسة) الدولة المملوكية تجاه العلويين هو ضريبة الأعناق، وهي فرض فريد قلّما أُخذ بالحسبان كان يُفرض على الذكور من أبناء المجتمع. تعود معرفتنا بدرهم الرجال dirhemü'r-rical ، أو (درهم على الرجال)، إلى إحصاءات ضريبية عثمانية يُشار إليه بدفاتر التحرير Tahrir Defterleri، وهو ما سنعالجه باستفاضة في الفصل الآتي. على شاكلة الروق المملوكي، مثلت التحريرات العثمانية واحدةً من أكثر الممارسات السيادية أهمية بالنسبة للدولة في المناطق التي استولت عليها حديثًا؛ وهي أفضل مثال عن تطور جهاز الإمبراطورية البيرقراطي في بدايات المرحلة الحديثة. في الواقع الفعلي، قام القانون الإداري العثماني في جزء كبير منه على السوابق، مدرجًا العرف المحلي حيثما أمكن، ومستحضرًا (القانون القديم) بصورة ممنهجة بوصفه مصدرًا أساسيًا للتشريع، حتى لو كان هذا القانون سابقًا للفتح العثماني أو حتى الإسلامي الأصلي. على الرغم من قلة اكتراث المؤرخين المحدثين للعهد المملوكي بهذا الأمر، إلا أن التحريرات العثمانية المبكرة وقوانين المقاطعات (قانون نامه)[88] التي تصاحبها تمثل

(86) العسقلاني، إنباء الغُمر، 1: 228؛

Winter, (Shi'ah of Syria), 176–77.

(87) حرفوش، خير الصنيعة، 910.

(88) Kanun-name

تعني حرفيًا كتاب القانون. كان القانون نامه متعلقًا بالمسائل المالية والاقتصادية. سعى العثمانيون من خلاله إلى المواءمة بين الأعراف السائدة المعمول بها (النظام الضريبي ونظام المكوس السابقين) وحاجات الدولة وأولوياتها بما يتوافق مع المعايير العثمانية. (المترجم).

أحد أهم مصادرنا عن حكم سوريا في أواخر الحقبة المملوكية.

ورد أوّل ذكر للدرهم [الدرهم بالخط الغامق تعني درهم الرجال في الكتاب، م] في دفتر التحرير رقم 68، إحصاء ضريبي وُضع لسنجق طرابلس في العام 925هـ/ 1519م أو بعد مدة وجيزة من الفتح العثماني. ينص القانون نامه الملحق بهذا الإحصاء على الاستمرار بجباية الدرهم من تلك القرى التي كان يُجمع دائمًا منها (في قديم الأيام) kadimü'l-eyyamdan، لكنه لا يشير صراحة إلى العلويين أو النصيريين[89]. وفي قوانين لاحقة (قوانين نامه) نلاحظ أن الضريبة متعلقة بالجماعة على وجه التحديد:

في قرى سنجق [طرابلس] يوجد أناس يُعرفون بالنصيريين، لا يصومون ولا يصلون ولا يلتزمون بأي من أركان الشريعة الإسلامية. في الدفتر القديم فُرض على جزء من هذه الطائفة ضريبة تدعى درهم الرجال، تُقدّر بدرهم لكل واحد، وكانت تُحصّل سنويًا وفقًا للدفتر. بعضهم لم يُفرض عليهم في الدفتر ولم تُحصّل منهم. في الوقت الحالي... قُدّم طلب إلى العرش المعظّم، وكانت الأوامر التي تلقيتها أن تُحصّل الضريبة منهم جميعًا. بناء على العرف القديم، سيُسجل درهم على الرجال بقدر 12 بارة [عملة نحاسية] على الدرهم من الرجال المتزوجين، وستة على الدرهم من الفتيان القادرين على العمل والكسب المستقل، في الدفتر الجديد[90].

نتيجة لذلك، شابَهَ بعض الكتّاب بين درهم الرجال وبين الجزية، وهي ضريبة الأعناق التي فُرضت على السكان اليهود والمسيحيين (وسواهم من غير المسلمين) تحت حكم الشريعة[91]. لكن، إذا كان المماليك قد حصّلوا درهم الرجال من أجزاء من المجتمع العلوي (الذي ربما كان فرضه على الجميع صعبًا)، فليس مؤكدًا أن النظرة إليها في البداية كانت

(89) Başbakanlık Ottoman Archives (BOA), Istanbul: Tahrir Defteri (TD) 68:5–6, transliterated in Ahmet Akgündüz, ed., Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, 9 vols. (Istanbul: FEY Vakfı/Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1990–96), 3:499–501.

(90) Tarhrir Defteri (TD) 1107:9, transliterated in Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, 7:83.

(91) Robert Mantran and Jean Sauvaget, Règlements fiscaux ottomans: les provinces syriennes (Beirut: Institut français de Damas, 1951), 76–77; see also Jean Sauvaget, (Décrets Mamelouks de Syrie (III)), Bulletin d'études orientales 12 (1947–48): 48–49.

بوصفها ضريبة مذهبية. استُخدمت مصطلحات مماثلة، مثل رسم الرجالية resm-i ricaliye أو عدة الرجالية 'adet-i ricaliye، لتوصيف مستحقّات مالية على جماعات قبلية بمفردها في المنطقة وليس على مجتمع ديني بأكمله(92). من ناحية أخرى، أبطل النظام العثماني الجديد عددًا من الإجراءات التي استهدفت الشيعة على نحو مخصوص: حيث أعلن قانون نامه لمقاطعة طرابلس للعام 1519م مثلًا إلغاء السرحة sarha أو السرجة serce التي كانت تُجمع حتى ذلك الوقت من أولاد عقيل، زعماء المجتمع الإسماعيلي المحلي، لأن هذه الضريبة قد فُرضت من قِبل السلطان المملوكي قانصوه الغوري فقط، وأفضت إلى مظالم جمّة وإلى خراب عدد كبير من القرى في المنطقة(93). من جانبه، ينص قانون نامه للعام 1526م الخاص بحماة وحمص على جمع أربع عصمليّات (نقود ذهبية) في حماة من (الروافض) (وهم الشيعة الاثني عشرية هنا) المسافرين من منطقة دمشق إلى مقام علي في النّجف؛ لكن هذه الضريبة اختفت أيضًا من الدفاتر، بعد ضمّ العراق إلى الإمبراطورية في ما يبدو(94).

بتعبير آخر، لا يظهر أن المماليك أو العثمانيين قد اتبعوا سياسة تمييز مالي على أساس مذهبي بحد ذاتها، كما توحي زيادة بعض الضرائب الخاصة بالشيعة وإلغاء أخرى غيرها. وفق محاججة مارغريت فينزكي Margaret Venzke الصائبة، لم يكن غرض العثمانيين من اعتماد الضرائب المملوكية وتعديلها في سوريا أيديولوجيًا، وإنما استهدف مركزة الإدارة الإقليمية وتعزيزها(95). ولهذه الغاية، وعلى الرغم من الخطاب المستمر الداعم (للتقاليد القديمة) والمضاد (للابتداع [الديني] غير الشرعي) (bidatlar) الذي يتخلل دفاتر التحرير، لم يتردد العثمانيون في مأسسة وتوسيع نظام ضريبي خاص بالعلويين، الأمر الذي يدلل بالنتيجة على اعتراف الدولتين العثمانية والمملوكية رسميًا بالمجتمع العلوي.

---

(92) Bernard Lewis, (Ottoman Land Tenure and Taxation in Syria), Studia Islamica 50 (1979): 121.

(93) TD 68:5-6, transliterated in Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, 3:499–501.

أعيد فرضُ السرحة لاحقًا.

(94) Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, 6:671.

(95) Margaret Venzke, (Syria's Land-Taxation in the Ottoman 'Classical Age' Broadly Consid¬ered), in V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve iktisat Tarihi Kongresi: Tebliğler, ed. Marmara Universitesi Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990), 428–29.

خلاصة: متلازمة الاضطهاد

إن الصورة التي يقدمها وضع العلويين تحت حكم الدولة المسلمة هي صورة معقدة. إذا كان، بالنظر إلى الأدلة، توصيف السياسة المملوكية حيال العلويين (أو أية جماعة أخرى مماثلة) بوصفها سياسة متطرفة ونزعة إلى الراديكالية ببساطة غير دقيق، فإن من درجة الخطأ نفسه أمثلَةُ [جعله مثاليًا، م] جبل العلويين بوصفه نوعًا من روريتانيا[96] سوريّة تميزت بالتعايش السلمي والرّغيد مع السلطات والفِرَق الدينية الأخرى. مرارًا وتكرارًا تتمحور المناقشة الدائرة اليوم حول الأقليات الدينية؛ حول ثنائية الضدّين: الاضطهاد والتسامح؛ كلاهما في الحقيقة أخطاء تاريخية حديثة لا نظير لها في الخطاب السياسي لحقبة القرون الوسطى.

دللت القيود العملية التي واجهت الدولة المملوكية في بسط سيطرتها على المناطق الريفية النائية على أنه لا مناص من إجبار السكان الأصلاء على الامتثال لأيديولوجيا بعينها تقوم على أدبيات مكتوبة؛ وأنه من الضروري دمج قادتهم إلى حدّ ما لضمان الحد الأدنى من الأمن وعائدات الضرائب في المنطقة؛ وأن العلويين في نهاية المطاف لم يكونوا يختلفون، من وجهة نظر إدارية، عمن سواهم من (الفرق) الدينية أو القبلية أو المحدّدة اقتصاديًا (طوائف، ta᾿ifa). ولم يكن ممكنًا، من جانب آخر، لدولة تدّعي شرعية دينية أن تقرّ علنًا بالابتداع المجانف لهذا الدين. كان مصطلح (نصيري) عند استخدامه في النصوص القروسطية دائمًا (وهو اصطلاح لم يُستعمل مطلقًا من قبل العلويين أنفسهم كما أشرنا سلفًا) جوهرانيًا وتمييزيًا، وُظِّف لتبرير فروض جمعية معينة، إجراء تأديبي تقوم به الدولة، أو إدانة أخلاقية بسيطة وذاتية النفع.

تؤكّد المحدودية المتأصلة في مصادرنا المكتوبة عن هذه المدة أهمية عدم فرض سردية

---

(96) Ruritania

: بلاد خيالية في وسط أوروبا، اخترعها الروائي الإنكليزي الشهير أنتوني هوب في ثلاثيته التي بدأت بـ (سجين زندا) عام 1894م. روريتانيا في الرواية هي بلاد قلاع وبلدات ومدن عظيمة، طبيعة خلاّبة، وأرضُ مُلوك وأمراء ودُوْق ودُوْقَات وأميرات ورومانسيَّة، وفرسان شُجعان ومستشارين حكماء. أصبَح تعبير (روريتانيا) تعبيراً شائعًا في أوروبا وأميركا منذ ذلك الحين؛ ويُطلَق على أيَّة بلاد غريبة؛ أو على أية أحداث تنطوي على المغامرات أو الرومانْسِيَّة. (المترجم).

شاملة master narrative حصرية تتمحور حول (الاضطهاد) و(الملاذ جبلي) على تاريخ العلويين تحت الحكم المسلم السنّي. إضافة إلى الحكم الذاتي الواضح لأي من سكان الأرياف القاطنين في أراضٍ يتعذر بلوغها، والضعف الحتمي للدولة ما قبل الحديثة، لم يشترك العلويون كلهم بوضع منتظم وموحد في ظل السيادة المملوكية أو العثمانية: إذ لم يمنع العنف المجتمعي بينهم وبين الإسماعيليين في منطقة معينة وجود تعاون وحسن جوار بينهما في منطقة أخرى؛ كما لم تنعكس ثورة الضرائب في جبلة سلبًا على العلاقات الودية مع ممثلي الحكومة في حماة؛ والأهم من هذا كلّه، لا يمكن مساواة الخطب اللاذعة والذائعة الصيت لعلماء منفردين بموقف سنّي شامل تجاه الطائفة.

مع ذلك، فهذا بالضبط ما يجري اليوم، إلى درجة أن المراقبين المنخرطين في الصراع المدني السوري قد أشاروا إلى (متلازمة ابن تيمية) أو إلى الخوف المتجذر بين العلويين من أن (كل) السنة (كانوا دائمًا) يكنون الكره للجماعة ويرغبون باستئصالها بحسب ما جاء في فتاوى كهذه[97]. لكن هذا الخوف ليس لاعقلانيًا بطبيعة الحال: يبدو أن المقاتلين الإسلاميين خلال العقد الثمانيني من القرن العشرين قد ذكروا ابن تيمية بوصفه مرجعيتهم الموجِّهة (وهي حقيقة روّج لها النظام نفسه بحماسة)؛ وأقرب إلينا اليوم، تتضمن البيانات الصادرة عن المواقع الإلكترونية الجهادية السنية أو عن فقهاء بارزين مناوئين للنظام مثل يوسف القرضاوي إحالات نصيّة محدّدة، من دون إسنادها إلى أصحابها، إلى أحكام ابن تيمية التي تصرح بأن العلويين (أكفر من النصارى واليهود وضررهم على أمة محمد أعظم)[98]. علاوة على ذلك، لا تتردد وسائل الإعلام وبعض المختصين المعاصرين بالإسلام في انتقاء ما يستهويهم مما يُسمى بالجذور التاريخية (بالإجمال) للانقسام المذهبي السنّي-الشيعي أو السنّي-العلوي، مرجعين أي حادث عنف في الشرق الأوسط اليوم إلى صراع واحد مستمر من المفترض أنه (بدأ) في القرن السابع، واستمر من دون هوادة طوال القرون الوسطى والعهد العثماني، معززين بالنتيجة فكرة أن السياسات كلها في هذه المنطقة مبنية بصورة أو بأخرى على أساس

(97) Bahar Kimyongür, Syriana: La conquête continue (Brussels: Investig'Action, 2011), 75.

(98) Olivier Carré and Michel Seurat, eds., Les Frères musulmans: Égypte et Syrie (1928–1982) (Paris: Gallimard, 1983), 151–53; "Middle East Media Research Institute" (www.memrijtmm.org); "Syrian Rockets Hit Hezbollah Stronghold in Lebanon, Influential Cleric Fans Sectarian Flames," Washington Post, 1 June 2013.

ديني. إن القيام بذلك هو تشديد يفوق الحد على المنظور الديني للكتابات التاريخية السردية، ومغالاة بأهمية الدين في الأداء السياسي الفعلي للدولتين المملوكية والعثمانية، وتغاضٍ عن التطور الداخلي المعقد للمجتمع العلوي المذهبي وعن الطبيعة الدنيوية والمتناقضة لعلاقته مع سلطات الدولة.

الفصل الثالث

المسح والعقاب

إدماج العلويين في الإمبراطورية العثمانية (1516-1645)

إذا نال المماليكَ عمومًا قسطٌ وافر من النقد في ما يخص توجههم الإسلامي الراديكالي المزعوم وسوء معاملتهم للأقليات، فإن هذا يصحّ بدرجة أكبر على العثمانيين. وتعود أسباب ذلك في جزء منها إلى رفض المؤرخين القوميين المعاصرين التعرض إلى الحقبة العثمانية خارج ثنائية الاستبداد والانحطاط، بوصفها خلفية سردية للصراعات التي خاضتها القوميات الناشئة في البلقان والعالم العربي قبيل الحرب العالمية الأولى وبعيدها. وتعود في جزء آخر منها إلى ازدراء الأبحاث الاستشراقية التقليدية بالأدب والفقه العثمانِيَّيْن اللذين اعتُبرا عمومًا راكدين وأدنى منزلة من المدرسية العليا لحقبة القرون الوسطى (المتأثرة بالإغريق)، ومن ثمّ غير جديرين بالدراسة ضمن علاقتهما بالتقاليد الدينية أو المذهبية الأخرى. بالمحصلة، نادرًا ما تطرقت الكتابات البارزة للتاريخ العلوي من مثل التي وضعها أمثال رينيه دوسو Rene Dussaud وجاك فوليرس Jacques Weulersse إلى الحديث عن الإمبراطورية العثمانية ما قبل القرن التاسع عشر ولو بكلمة، في حين تقفز دراسة يارون فريدمان الأخيرة من مرحلة النشوء الديني للجماعة والقمع المملوكي المفترَض مباشرة إلى هويتها السياسية في الأزمنة الحديثة، بسبب (عدم توافر مصادر موثوقة حول وضع النصيريين في المدة الممتدة بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر)[1].

الهدف في هذا الفصل هو إثبات العكس تمامًا، والكشف عن وجود وفرة من المصادر الموثوقة حول وضع العلويين الاجتماعي، الإداري والسياسي تبدأ من القرن السادس عشر وتمتد من ثم على طول العهد العثماني. يتناول الجزءان الأوّلان الغزو العثماني لشمالي غربي سوريا، وهما يشيران إضافة إلى أن الروايات التقليدية عن مجزرة للعلويين في حلب تبدو ألا أساس لها من الصحة، فإن الإحصاءات الضريبية الأولى تُبيّن أن منطقة الجبال

(1) Dussaud, Histoire et religion, 31; Weulersse, Pays des Alaouites, 110–13; Friedman, Nusayrī-'Alawīs, 199.

الساحلية كانت في حالة تمرّد ضد العثمانيين حتى أواسط القرن السادس عشر تقريبًا. ومن ثم سنتعمد على الإحصاءات الضريبية نفسها (دفاتر التحرير) في الأجزاء الآتية لنقدم لائحة تفصيلية عن القرى التي سكنها علويون وفُرِضت عليها ضريبة درهم الرجال في مناطق حمص، وطرابلس وجبلة. وبينما تدلل هذه الإحصاءات على مدى اندماج المجتمع العلوي في البنيات المعتادة للإدارة العثمانية، فهي توضّح أيضًا مدى استعداد الدولة العثمانية لاستيعاب واستمالة كتلة سكانية، تعلم يقينًا خلفيتها البدعيّة، بهدف رفع عوائد الضرائب في المنطقة. يستعرض الجزء الأخير الإدارة التنفيذية لأكثر مناطق الوجود العلوي أهمية، ونعني سنجق جبلة على وجه الدقة، على أساس الأوامر الإمبراطورية العثمانية المرسَلة من إسطنبول إلى السلطات المحلية. تذكّر هذه الوثائق بانتقال مركز المجتمع العلوي شمالًا، إضافة إلى الأهمية المتزايدة للإقليم الساحلي شمالي غربي سوريا في القرن السادس عشر، وتتناول كثيرًا من حالات التمرد وقطع الطريق التي قام بها السكان العلويون المحليون، عشيرة الكلبية تحديدًا. واللافت للنظر، تشير هذه المصادر بوضوح إلى أن الهوية الدينية للعلويين بحد ذاتها لم تمثل مشكلة بالنسبة للسلطات العثمانية على الإطلاق. ومنذ القرن السابع عشر، نشهد تناقصًا ملحوظًا في الوثائق الرسمية المتوافرة عن المنطقة؛ غير أنه بحلول ذلك الوقت، كان العلويون قد أُدمجوا تمامًا في النظام الإداري لمقاطعات شمالي غربي سوريا، وأصبحوا بالمحصلة رعايا للإمبراطورية العثمانية شأنهم شأن سائر سكان المناطق الريفية الداخلية.

الغزو العثماني

مثّلت هزيمة العثمانيين للمماليك وغزوهم سوريا ومصر عام 1516-1517م نهاية صراع احتدم بين الإمبراطوريتين على مدى سنوات. سعى العثمانيون عام 1485م إلى بسط هيمنتهم على التخوم الفاصلة بين الدولتين لكنهم أخفقوا؛ خلال العقود الآتية راقب العثمانيون بقلق متزايد -وأحيانًا حاولوا معالجته- عجز الدولة المملوكية عن حماية البحر الأحمر وغربي المحيط الهندي من تغلغل البرتغاليين. لكن في النهاية، كانت دوافع الحملة العثمانية ضد المماليك، ظاهريًا على الأقل، متعلقة إلى درجة كبيرة بالدين: عندما

واجه السلطان العثماني سليم ثورة عارمة ومتواصلة في الأناضول أشعلها (القزلباش)، وهي قبائل تركمانية اتبّعت صيغًا مختلفة من تشيع الغلاة وعظّمت (الشاه) الشاب إسماعيل رئيس الطريقة الصوفية الصفوية بوصفه تجسيدًا حيًا للإله، قرر في العام 1514م الخروج لتحطيم الدولة الصفوية الشيعية الوليدة في تشالديران çaldıran على الحدود مع إيران. من حيث الجوهر، قامت ثورة القزلباش ضد الحضور المتعاظم للدولة العثمانية المركزية وهيمنتها على سكان الريف في الأناضول، إلا أن تبنّيها للتعاليم الشيعية القتالية ونشوء دولة شيعية معارضة في إيران خلق تحديًا أيديولوجيًا دفع السلطنة العثمانية إلى تغيير تصورها لذاتها جذريًا في القرن السادس عشر، حيث نصبت نفسها حامية للأرثوذكسية الدينية للمرة الأولى. ومع هزيمة المماليك والقضاء عليهم، تقلّد العثمانيون أكثر الألقاب أهمية، أي حامي الحرمين الشريفين (مكة والمدينة)، ثم زعم العثمانيون لاحقًا أن الخلافة قد انتقلت كذلك إلى سلاطين. في أثناء الحملة نفسها، أمضى سليم ردحًا طويلًا من الوقت في دمشق ليشرف على إعادة بناء مقام محي الدين بن عربي (المتوفى 1240م)، النجم المرشد الشهير للصوفية التركية و(شفيع) الدولة العثمانية، أما في مصر فقد أمر بلعن الشاهات الصفويين على المنابر وشجب آخر السلاطين المماليك بوصفهم متعاطفين مع الشيعة[2].

لهذه الأسباب ربما، غالبًا ما ساد الاعتقاد بأن العثمانيين استهدفوا العلويين خلال غزوهم لسوريا على غرار ملاحقتهم للقزلباش الأناضوليين. الجدير بالذكر في هذا الباب هو زعم الطويل أن (ملايين) العلويين (يقصد الشيعة) قد قتلوا في الأناضول، وسوريا، ومصر: ففي سوريا، وعندما علمه بما أضمره سنّة حلب ودمشق من مقاصد شريرة ضد الفرقة، طلب سليم الأول من العلماء المحليين، ولا سيما من (الشيخ نوح الحنفي الدمشقي) -الذي لم يرد ذكره في أي مصدر- إصدار فتاوى تبيح إراقة دمائهم واستعبادهم. بعدئذ أعملَ سليم سيفه في العلويين، وأجبرهم على الفرار إلى الجبال حيث تمكنت بقايا الجماعة من النجاة بشق الأنفس لتعيش الفقر والتخفي حتى الزمن الحديث[3]. ويتكرر الرأي القائل بإبعاد السكان العلويين عن حلب في 1516م عند

---

(2) Winter, Shiites of Lebanon, 13–14, 36.

(3) الطويل، تاريخ العلويين، 46-445. توجد دراسة لنص الفتوى المزعومة في

Talhamy, (The Fatwas), 181–82.

كتّاب سوريين آخرين ذكروا أن المتعصبين من الرعاع قد قتلوا ما ينوف عن أربعين ألفًا منهم في المدينة، أحرقوا منازلهم ونهبوا أرزاقهم[4]. في حين يقرّ يونس تومكايا Yunus Tümkaya بعدم وجود ما يدعم هذه الرواية في أي من الكتابات التاريخية من تلك المدة، وأن رواية الطويل قد وُضعت في كنف القومية العربية الصاعدة أوائل القرن العشرين، يؤكد من جانب آخر أن (مجزرة حلب) تشكل حلقة مفصلية في الهوية الطائفية للمجتمع العلوي، توارث ذكراها جيلًا بعد آخر لتبقى حيّة وسط علويي شمالي غربي سوريا وإقليم هاتاي [لواء إسكندرونة، م] حتى الزمن الراهن[5].

من منظور تاريخي، تنطوي (مجزرة حلب) على مشكلات عدة بلا شك. من ناحية، تتلون رواية الطويل بانطباعه المفرط في الإيجابية عن المماليك الشراكسة الذين يعتقد (كما أشرنا مسبقًا) بأنهم أنفسهم كانوا شيعة، وأنهم من ثمّ انحازوا إلى الصفويين في ما كان من حيث المبدأ حربًا دينية ضد سليم الأول. لم تكن علاقات المماليك مع الصفويين في حقيقة الأمر طيبة دائمًا على الإطلاق. ففي أوائل 1502م سجن المماليك قائد ثورة مناصرة للقزلباش هرب إلى حلب قادمًا من كرمان في الأناضول الأوسط، الأمر الذي دفع شاه إسماعيل نفسه إلى التهديد بمهاجمة المدينة. بعد بضع سنوات في العام 1507م أرسل إسماعيل سفارةً إلى القاهرة مطالبًا بالتنازل عن منطقتي أضنة وطرسوس، اللتين كانتا تحت حكم أتباع المماليك، لصالحه. وبعد مدة وجيزة، سارت قوة صفوية عبر الأراضي المملوكية عائدة من حملة شنتها ضد العثمانيين في الأناضول؛ ((اتخذ السطان قانصوه الغوري احتياطاته بإرسال حملة إلى سوريا، لكن جنوده أحجموا عن مقاتلة القزلباش الذين تحركوا إلى إيران من دون عوائق))[6]. وعندما باشر الشاه إسماعيل

(4) الصالح، النبأ اليقين، 62-161؛ الموسى، الإمام علي والعلويين، 74-172. في رواية أخرى كان السكان الإماميون في حلب هم المستهدفون؛ انظر نصر الله، حلب والتشيّع، 61-152.

(5) محمد خوندة، تاريخ العلويين وأنسابهم، (بيروت: دار المحجّة البيضاء، 2004)، 81-178. وانظر أيضًا:

Yunus Tümkaya, Farklılığa Rağmen Bir Olmak: Nusayri Alevi Dünyasında Bir Gezi (Iſtanbul: Can Yayınları, 2004), 167–75;

انظر أيضًا:

Mahmut Reyhani, Gölgesiz Işıklar, vol. 2: Tarihte Aleviler (Iſtanbul: Can Yayınları, 1995), 74–82.

(6) Adel Allouche, The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906–962/1500–1555) (Berlin: Klaus Schwarz, 1983), 81–82, 84.

في 1510م إجراء اتصالات سرية مع شاهنشاه، الابن المتمرد للسلطان العثماني بايزيد، تم اعتراض رسائله وكشف حاكم حلب المملوكي خير بيك مضمونها لبايزيد. في وقت لاحق من العام نفسه اغتنم إسماعيل الفرصة ليعرب عن تحديه لبايزيد وقانصوه الغوري فأرسل لهم جماجم ورؤوسًا محشوة لخانات أوزبكيين سُنّة كانوا قد ذُبحوا مؤخرًا في معركة في أفغانستان، وطالب بأن يسمح له المماليك بتقدمة الكسوة الشريفة للكعبة في مكة خلال موسم الحج[7]. وحتى حينما أوشكت الحرب على الاندلاع مع السلطان الجديد الشرس سليم وبدأ قانصوه الغوري بإجراء محادثات سرية في اللحظة الأخيرة مع إسماعيل، انكشفت هذه المحادثات للعثمانيين من خلال عميل مملوكي مزدوج[8]. بالنظر إلى تحوّل خير بيك عن المماليك في معركة مرج دابق آب/ أغسطس 1516م، مسهّلًا من ثمّ استيلاء العثمانيين على حلب من دون قتال، وعمله بعدئذ في خدمة سليم سنوات عدة أخرى بوصفه حاكمًا لمصر، فإنه يبدو مرجحًا أنه وسواه من قادة المماليك البارزين في شمال سوريا لم يكونوا مناوئين لسياسات سليم على الإطلاق أو حتى معارضين لاستحواذ العثمانيين على المنطقة.

في النهاية، لا توجد قرائن كثيرة تدعم الفكرة القائلة بأن هزيمة المماليك في مرج دابق قد أفسحت المجال لوقوع مجزرة بحق العلويين أو جماعات أخرى في حلب حيث قوبل العثمانيون بالترحاب من قبل السكان المحليين بعد أيام من المعركة. ومن المشكوك فيه من جانب آخر وجود نسبة كبيرة من السكان الشيعة في المدينة آنذاك وذلك بعد أن أعادها الزنكيون مجددًا إلى المذهب السني في القرن الثاني عشر، على الرغم من وجود بعض الوجهاء ذوي الميول الشيعية مثل الأشراف من عائلة الزهرواي وبعض القرى الشيعية (الإمامية) في ريف المدينة. لا تتضمن الكتابات التأريخية العربية والعثمانية أية إشارة إلى أحداث عنف مذهبي خلال الغزو، على الرغم من أن الكتابات العثمانية تزعم مرارًا وقوع عدد ضخم من الضحايا القزلباش خلال حملات سليم الأخرى. والرقم (أربعين ألفًا) بالتحديد بوصفه عددًا لهؤلاء الضحايا هو مجاز أدبي نصادفه في تواريخ

(7) المصدر السابق، 91، 93.

(8) المصدر السابق، 26-125.

عثمانية معاصرة عدة[9]، ويبدو أنه نُقل ببساطة إلى السياق السوري على يد كتّاب متأخرين. وفي حين أن الصراع ضد إيران الشيعية وأن الدور الجديد للعثمانيين بوصفهم حماة الأرثوذكسية المسلمة كانت أسبابًا رئيسة وراء حرب سليم مع المماليك، لم ينطوِ ذلك، وفق المؤشرات كلها، على تغيير في العلاقة بين سلطات الدولة والأقليات الدينية بحد ذاتها في سوريا خلال الغزو وما بعده.

التمرّد العلوي

إذا لم يكن غزو حلب قد اتسم بالعنف بحق العلويين، فالأمر ليس مؤكدًا بالنسبة للجبال الساحلية حيث تركّزت الجماعة فعلًا. بعد حمص وحما

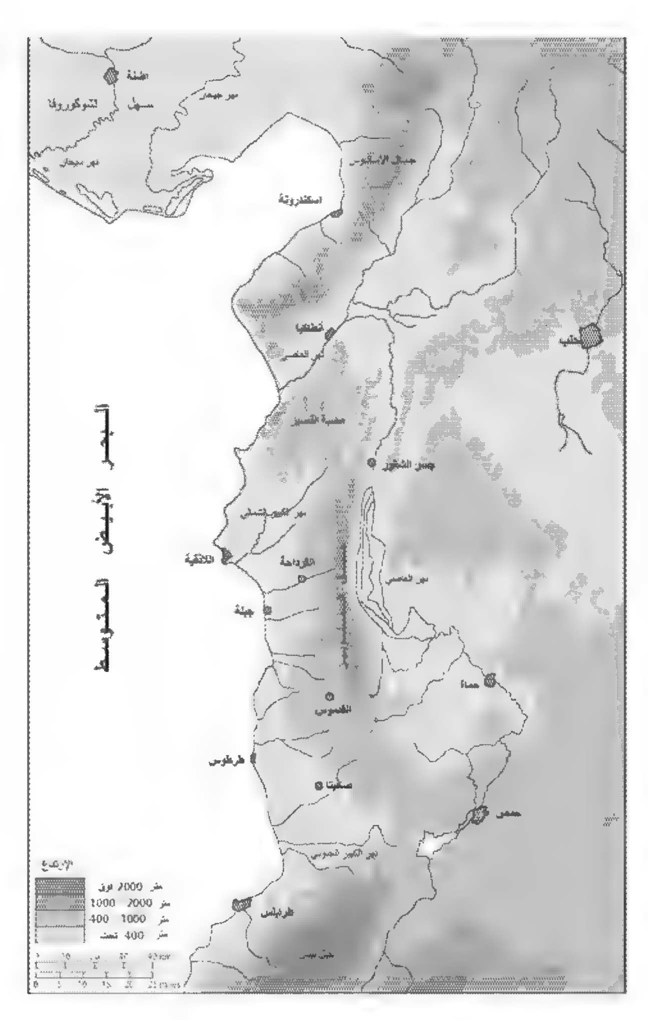
ة، يبدو أن دخول مدينة طرابلس كان سلميًا أيضًا، بيد أن السجلات التأريخية تخلو عمليًا من أية أخبار حول التقدم العثماني في شمال غرب سوريا. أكثر أهمية من ثمّ هو ما تعرضه وثائق عثمانية من أدلة، شحيحة لكنها حرجة، عن تمرّد علوي في الجبال مع بدايات الاحتلال العثماني، تدعم هذه الأدلة الروايات المتعارف عليها عن قمع الدولة في ذلك الحين لكن تسلط عليها الضوء من زاوية مختلفة. تسجل دفاتر التحرير، كما سبق وذكرنا في نهاية الفصل السابق، إحصاءات ضريبية أجريت في أجزاء مختلفة من الإمبراطورية، وهي تقدمّ معلومات تفصيلية حول الإنتاج الزراعي وغيره من الإيرادات في منطقة بعينها؛ لكن مدى إمكانية الأخذ بها بوصفها مادة إحصائية شاملة أو اعتمادها في التحليلات الديموغرافية والاجتماعية هو أمر محلّ خلاف بين المشتغلين في الشأن العثماني[10]. ما حظي بقدر قليل من البحث هو حقيقة أن دفاتر التحرير المبكرة بصورة خاصة تتضمن أحيانًا ملاحظات هامشية موجزة عن درجة اندماج قرية أو مقاطعة معينة في النظام الإداري، ويمكن بالمحصلة استخدامها مصدرًا حول أحداث تاريخية معينة لم تكن لولاها لتُدرج في الأدبيات السردية.

(9) Hanna Sohrweide, (Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkung auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert), Der Islam 41 (1965): 162.

(10) Metin Coşgel, (Ottoman Tax Registers (Tahrir Defterleri)), Historical Methods 37 (2004): 87–100.

بينما تجنبت الإدارة العثمانية عمومًا الاعتراف بالفروقات المذهبية بين السكان المسلمين، لكن إبقاء ضريبة درهم الرجال (المملوكية) المذكورة أعلاه على العلويين ضمِن التحديد الواضح للقرى المأهولة بالعلويين في سجلات دفاتر التحرير. كما سبق وذكرنا، أجريت أوّل الإحصاءات الضريبية منطقة (سنجق أو لواء) طرابلس، دفتر تحرير (ت.د.) رقم 68، في العام 1519م.

خريطة 1

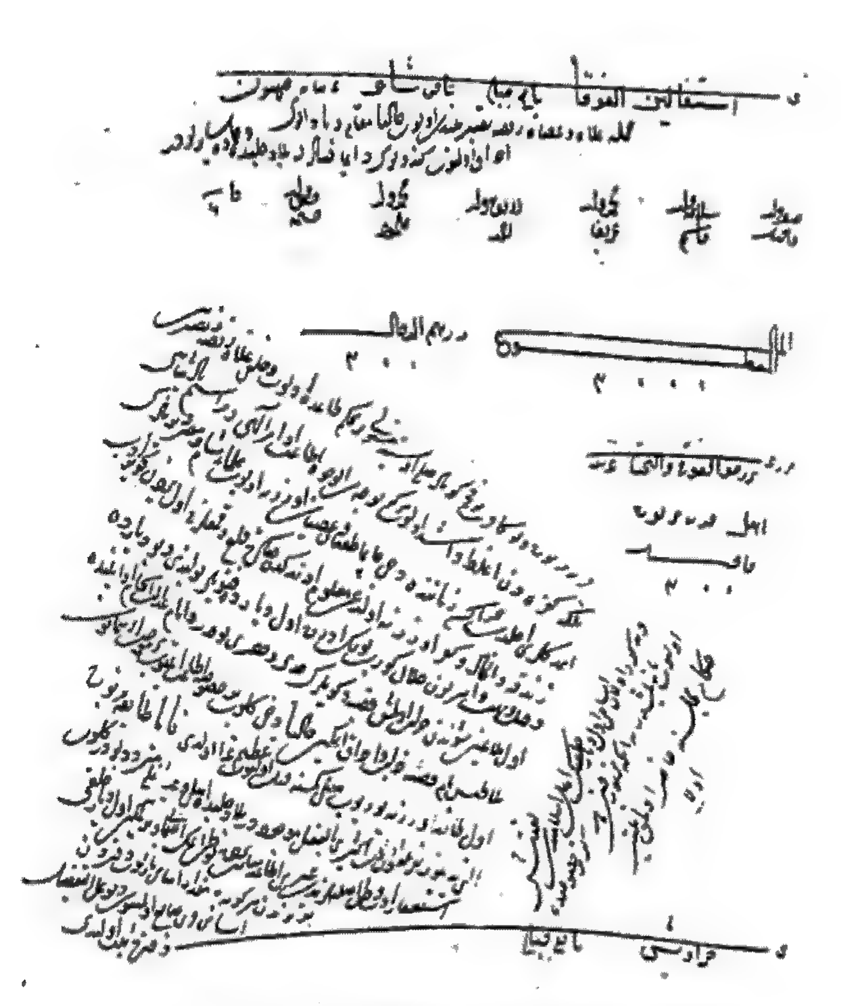


خريطة (1) منظر عام للمنطقة

من أصل ست وعشرين ناحية شملتها المنطقة آنذاك، ضمت أربع عشرة منها قرى أو بلدات يقطنها العلويون فُرضت عليها الدرهم [ضريبة درهم الرجال، م]: أنطرطوس [طرطوس، م]، وجبلة، والكهف، والخوابي، واللاذقية، والمرقب، وميعار، والمنيقة [المينَقة، م]، وبلاطنس [المهالبة، م]، والقدموس، والقليعة، وصافيتا، وصهيون [قلعة صلاح الدين في منطقة الحفة، م]، والعليقة [وكلها تشمل على قلاع أو أبراج حصينة، م]. سننتقل إلى دراسة توزيع الدرهم وتطورها في الجزء الآتي، لكن المهمّ هنا هو إشارة الدفتر بوضوح إلى عدد من القرى في منطقة جبلة استشرى فيها التمرد منذ الحقبة المملوكية. ويبدو أن في الإضافات الهامشية في هذا الخصوص إشارة مباشرة إلى انتفاضة 1318م في بلاطنس وإلى إدانة ابن تيمية للعلويين باعتبارهم (أكفر) من اليهود والنصارى، وتأكيدًا على أن العثمانيين قد أخذوا بالفتاوى الصادرة محليًا بدلًا من فتاويهم الخاصة، أساسًا شرعيًا لمهاجمة العلويين بوصفهم هراطقة. لكن الجدير بالملاحظة بصورة خاصة، هو أنه بينما اشتبك العثمانيون في ما يبدو مع مقاومة علوية في أثناء الغزو أو بعيده، لكن ذلك لم يتسبب بهجرة العلويين من منطقة حلب والالتجاء إلى الجبال وإنما العكس. ففي قرية استفالين [كذا في السجلات، م] التي لم تعد موجودة على سبيل المثال (أُحرقت البيوت والمحلات) و(صار جملة غلاة وعصاة الروافض النصيريين حاليًا في بلاد حماة، وحلب، وأماكن أخرى). بالنسبة للقرى الأخرى، وبحسب ما ورد في الدفتر:

فهي تقع في معاقل جبلية وسكانها غلاة روافض ونصيريون، ولعلهم أغلظ وأشد من الكفرة. يرفضون إطاعة الأوامر الإلهية ومراسيم الباده شاه بوجه من الوجوه. وهم في طغيان وعصيان دائمًا منذ زمن الجراكسة. لقد شهد علماء دمشق ومصر بزندقتهم، وإلحادهم، وكفرهم؛ وأنه حلال قتلهم، ونهبهم، وأسرهم من أجل قمعهم وقلعهم. وبعد أن وجدنا في تلك الديار فتاوى في هذا الشأن، تم سحق هؤلاء الملاعين وتدمير قصبتهم وقراهم. وفي الأيام الأولى لحملة العدالة حصل خراب وإحراق قصبة بلاطنس. ثم عادوا مرة أخر وما زالوا يرفضون الطاعة في هذا الشأن. بعد أن هوجمت هذه الطائفة، وفقًا لأمر همايون (ملكي)، حصل قتل عظيم وتحقق نصر كبير. لكن عاد من تلك الطائفة ستمئة وسبعمئة فرد، كان معظمهم موجودين بالفعل في بلاد حلب ويترددون عليها مع أهلهم وعيلهم. وسيُمنحون إمكانية استيطان واستعمار مناطق

تؤدي إلى الطاعة، خارج ديارهم الأولى[11].



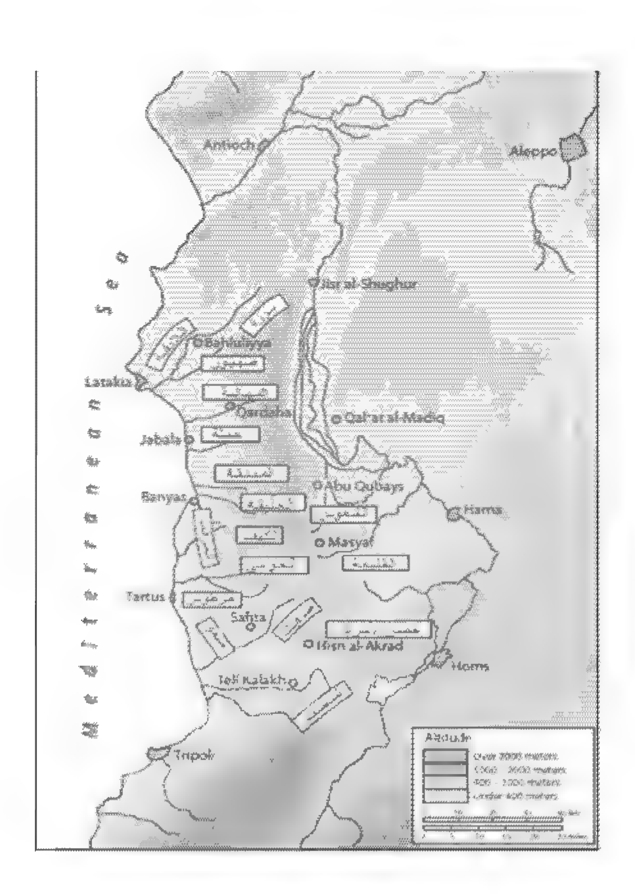
الشكل رقم **3.1**: تفصيل من الدفتر **68**.ص **316** . المصدر:
(Başbakanlık Archives, Istanbul)

الشكل رقم (1 .3) تفصيل من الدفتر 68. ص 316

(11) ت.د. 68: 316.

بتعبير آخر، بينما تصدى العثمانيون للمقاومة في الجبال، إلا أنه من الواضح أنهم لم يهتموا باضطهاد العلويين بحد ذاتهم بل على العكس أرادوا أكثر من أي شيء آخر توطينهم حيث تسهل السيطرة عليهم وتحصيل الضرائب منهم. تشير معاينة المنطقة المعنية عن كثب إلى أن التمرّد كان شأنًا يقتصر على مناطق بعينها، ولم تكن له تبعات على المناطق الأخرى. تتركز القرى كلها التي يمكن تحديدها اليوم بصورة مؤكدة -عامودا [العامود، م]، وبكرّاما، وبسّين، وحلبكو، وحلّة عارة، ومتور، وقرن حلية، وريحانة متوّر- في منطقة جبلية تبعد مسافة 16-22 كم عن جبلة إلى جهة الشرق وتتوزع على ارتفاعات تتراوح بين 580-1000م، ومن المرجح من ثمّ أن يكون إخضاعها بالغ الصعوبة بالنسبة للدولة.

الخريطة 2



خريطة (2) المقاطعات الضريبية المأهولة بالعلويين (تحصيل ضريبة درهم الرجال)

تحتل عامودا [العامود، م] موقعًا منيعًا يشرف على نهر فرشات وقلعة بني قحطان؛ أما حلبكو الواقعة على ارتفاع 1000م أصلًا فقد بناها بوصفها محطة في الغابة قرويو بيت ياشوط الواقعة أسفل المنحدر الجبلي؛ وتمتد حلّة عارة القريبة على طول جرف شديد الانحدار فوق الوادي الذي يحمل الاسم نفسه؛ أما قرن حلية الواقعة على حرف صخري بين واديين، فهي من القرى الأخيرة الواقعة قبل جبل الشعرة، أعلى قمة في سلسلة الجبال الساحلية السورية. أما منطقة بلاطنس المجاورة، من جهة أخرى، التي كانت مركز الثورة في العهد المملوكي، فيرِد ذكرها بعد صفحات عدة في الدفتر، لكن من الواضح أنها لم تشارك في التمرد هذه المرة[12].

على الرغم من التسميات التحقيرية المستخدمة، يُظهر ت.د. رقم 68 أيضًا نية العثمانيين اتباع سياسة مختلفة حيال سكان الجبال بدلًا من محاربة العلويين كلهم. وفي الدفتر يُشار إلى القرى المتمردة بتنويعة من التسميات المتقاربة مثل (متمردون نصيريون؛ خارجون عن الطاعة)، (غلاة روافض؛ مستكبرون لا ينصاعون مطلقًا ودائمًا ينشرون الفساد، متعنتون، ويخربون البلاد)، أو (من طائفة المتمردين النصيريين العصاة)، لكن يبدو أن تباين التسميات كان خيارًا أسلوبيًا فحسب. أكثر إثارة للاهتمام، هو الإشارة إلى عدد من القرى بوصفها (من قرى المتمردين الكلبيين النصيريين) أو من جهة أخرى (من طائفة المتمردين الكلبيين العنيدين دائمًا)، وهذ المرة الأولى في مصادرنا التي يتم فيها تحديد العلويين بمسمى عشائري بدلًا من المسمى ذي الدلالة المذهبية الحصرية. لا يقدم الدفتر أية أرقام بخصوص اثني عشر قرية من القرى المتمردة، بينما يقدم من جانب آخر قائمة بمستحقات الدرهم والمقطوع (ضريبة زراعية معتادة تُدفع جملةً) الخاصة بخمس قرى غيرها، إضافة إلى أسماء رؤوس العائلات، ما يعني أن خزانة الدولة قد تستطيع هنا على الأقل تقدير وفرض، إن لم يكن تحصيل، الضرائب فعليًا. على الرغم من وقوع عرقوب ضمن منطقة التمرد، إلا أنها ذُكرت صراحة كقرية (تحت الطاعة)،

(12) ت.د. 68: 20-316. حُددت مواقع القرى اعتمادًا على خريطة محافظة اللاذقية (حلب: خرائط النذّاف 2001). تم بناء الرسم اللاتيني لاسم القرية بالاعتماد جزئيًا على المجلة التالية من الحقبة الفرنسية:

Répertoire alphabétique des villages et hameaux (Latakia, [1924]).

يمكن الحصول على معلومات جغرافية إضافية من المعجم الجغرافي للقطر العربي السوري، إشراف مصطفى طلاس (دمشق: المؤسسة العامة للمساحة 1992).

بينما ذُكرت جنارو (جنرو) Janaro (غير معروفة) بوصفها قرية (متمردة أحيانًا، وتحت الطاعة أحيانًا أخرى)، من ثمّ فقد أُقطِعت لمنفعة أحد أرباب الثيمار [الثيمرجي، م] العثمانيين (فارس؛ محصّل ضرائب).[13]

علاوة على ذلك، يبدو أن السلطات العثمانية قد أمِلت حقًا بإعادة تطوير المنطقة أو أبدت استعدادًا للتفاوض وعقد التسويات بغية رفع إيراداتها. وقد ذُكر أن عددًا من القرى العلوية المنخفضة مثل قطربة (القطرية) قد تكبدت أضرارًا نتيجة التمرد، وعليه فليس متوقعًا تحصيل ضرائب منها؛ كما يظهر أن سكان نزين قد نزحوا إلى القرى المجاورة حيث يمكن الآن تحصيل المستحق عليهم هناك؛ أما في قرن حلية والدراويش (غير معروفة)، فقد رغبت السلطات إعادة السكان تحت الطاعة وإعادة القرى مجددًا تحت الاستغلال (دير معمور)؛ في قرى أخرى كان على مثيري الشغب تسجيل أسمائهم (من دون مقاضاتهم كما يبدو على خلاف ذلك)؛ أما في جنارو المذكورة أعلاه، حيث تخلّت السلطات عن الدرهم لكن حيث فرضت ضريبة المقطوع، فقد ذكر الدفتر بوضوح أن السكان (قد قبلوا [بدفع] مبلغ المال هذا)[14].

درهم الرجال والمقاطعات الضريبية في المرتفعات الساحلية

يستند هذا الجزء إلى ت.د. رقم 68 وإحصاءات الدفاتر اللاحقة لتقدير عرض واسع للمقاطعات الضريبية (النواحي) المأهولة بالعلويين في شمال غرب سوريا منذ بداية الغزو العثماني وحتى أواسط أو أواخر القرن السابع عشر. فرضت السلطات العثمانية ضريبة خاصة تُعرف بدرهم الرجال على القرى التي عرفوا أو ظنوا أنه يوجد سكان علويين فيها، ليكون العلويون بذلك الجماعة المذهبية المسلمة الوحيدة في المنطقة التي يمكن تحرّي توزعها الجغرافي بدقة من خلال السجلات العثمانية (الأمر الذي تميزوا به عن السكان الدروز أو الشيعة في لبنان على سبيل المثال). فوق ذلك، يعطينا تطور

(13) الثيمار: هو عطية من السلطان لفرسان الجيش من خراج الأراضي الزراعية مقابل خدمتهم العسكرية، والتيمرجي/ الثيمرجي هو المكلف بتحصيلها. (المترجم).

(14) ت.د. 68: 21-315، 329، 332، 334.

رسوم درهم الرجال بين 1519م و1645-1646م (أو 1680م في اثنتين من النواحي المأهولة بالعلويين ضمن منطقة حمص)، وهما العامان الأخيران اللذان لدينا دفاتر تحرير متعلقة بهما تذكر هذه الضريبة، ملمحًا عامًا عن نمو الجماعة وانتشارها الإقليمي.

لطالما استُخدم تحرير دفترلري [دفاتر التحرير بالتركية العثمانية، م] من قبل المؤرخين المعنيين بالجانب الاجتماعي-الديموغرافي أمثال عمر لطفي بركان Ömer Lutfi Barkan، وجستين ماكارثي Justin McCarthy، وعصام خليفة لحساب عدد السكان، ودراسة التركيبة الطائفية، والإنتاج الزراعي، ومستوى الضرائب، وسواها من المؤشرات الاقتصادية في منقطة أو بلدة بعينها. ويبدو أن رسم الدرهم ملائم بصورة مثالية لهذا النوع من الدراسات لأنه فُرض على العلويين أساس فردي [على الرأس، م]: فقد تقرر تحصيل 12 بارة نحاسية في العام 1547-48 م، كما أشرنا سابقًا، من كل فرد في العائلة و6 بارات من كل رجل مستقل وغير متزوج (ما يعادل 36 و18 آقجة - مسكوكة عثمانية فضية تعادل ثلث بارة- بالترتيب نفسه)، ونلاحظ أن الضريبة قد تراجعت إلى 24 و12 آقجة في تحرير [إحصاء، م] 1571-1572م، بينما ارتفعت إلى 50 آقجة للرجال المتزوجين والعزّاب في إحصاء 1645-1646م[15]. ثمة أسباب عدة تمنعنا من استخدام أرقام الدرهم مقياسًا دقيقًا لعدد السكان العلويين المحليين. أول هذه الأسباب هو عدم إدراج الدرهم في الإحصاءات الضريبية جميعها أو إدراجها في سجل خاص بقرية علَوية واحدة دون سواها. اقتصرت إحصاءات دفاتر التحرير مرارًا على نمط واحد من مستحقّي الرّيع الزراعي مثل: مخصصات العرش السلطاني [خاصِ شاهي أو خاصِ هُمايون؛ بالتركية العثمانية، م]، الحاكم الإقليمي [خاصِ ميرميران؛ أمير الأمراء، م]، أو مؤسسة وقفية، وعليه فإن إغفال رسوم الدرهم في أحد السجلات قد يعني أنها خُصصت لمستلم آخر ولا يعني بالضرورة خلّو القرية من السكان العلويين[16]. في حالتنا، أكدت التحريرات [الإحصاءات في دفتر التحرير، م] مرارًا على تخصيص الدرهم بالخاصِ شاهي بدلًا من إقطاعها لضابط عثماني؛ وفي صفحات عدة، يبدو أن رسوم الدرهم قد أُضيفت على هوامش النص الأصلي، وكأن السلطات تنبّهت إلى الأمر

(15) Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, 7:83, 792; BOA: Maliyeden Müdevver (MAD) 842:210.

(16) Heath Lowry, (The Ottoman Tahrîr Defterleri as a Source for Social and Eco¬nomic History: Pitfalls and Limitations), in Studies in Defterology: Ottoman Society in the Fifteenth and Sixteenth Centuries (Istanbul: Isis Press, 1992), 3–18; Margaret Venzke, (The Ottoman Tahrir Defterleri and Agricultural Productivity: The Case

ثم قامت بتضمينها في الإحصاءات لاحقًا. ثاني هذه الأسباب، في أكثر من حالة كان مبلغ الدرهم لا يُعطى منفصلًا بل مجموعًا مع ضريبة المقطوع أو الديموس [dimos؛ لم نجد لها تعريفًا، م] المعتادة والمفروضة على الأرض التي تفوق نسبتها عمومًا ضريبة الدرهم بكثير في مجموع الرسوم المفروضة على الفلاحين، عدا عن أنها مفروضة على أساس الإنتاج الزراعي، وليس على أساس الفرد. فضلًا على ذلك، لا تقبل مبالغ الدرهم نفسها في كثير من الأحيان القسمة على التسعيرة [معدّل الضريبة، م] المقابلة 36، 24 أو 12 آقجة لكل شخص؛ كما أنها مقرّبة إلى أقرب مئة أو حتى ألف؛ منقولة من الدفتر إلى التالي من دون تغيير على مدى عقود؛ أو تظهر عليها قفزات مفاجئة ليس مرجحًا تناسبها مع نموّ فعلي في عدد السكان. على شاكلة كثير من الضرائب العثمانية التي كانت تُجمع من كل بيت (الجزية، العوارض، السورسات sürsat، وغيرها)[17]، لم مبالغ ضريبة (درهم الرجال) المعطاة إحصائيات دقيقة، وإنما تصوّرًا ماليًا وإداريًا مثاليًا يعكس تقديرات الحكومة للعائدات المتوقع تحصيلها من المجتمع العلوي، فكانت بالمحصلة رهنًا بالتعديل والطعن وإعادة التفاوض بصورة دائمة. في الأحوال جميعها، تكمن قيمة سجلات التحرير في أنها تمكننا من تحرّي مواطن استقرار علويي الأرياف ببعض الدقة في القرنين السادس عشر والسابع عشر ومن معرفة كيفية تنظيم المنطقة إداريًا. في الجداول الآتية (من 1 أ- 1س) أدرجنا كل قرى ناحية معيّنة جرى فيها تحصيل الدرهم بين 1519م و1645-1646م (أو 1680م).

وأوردنا القيمة الدقيقة بالآقجة حيثما أمكن؛ وتشير (نعم) إلى أن الدرهم قد فُرض في تلك القرية لكنه كان مجموعًا مع ضرائب أخرى ومن ثمّ لا نعرف مقدار هذه الضريبة بدقة. كما تشير الشرطة أو الفاصلة (-) إلى أن القرية المعنية تظهر في الدفتر لكنها لم يُفرض عليها الدرهم في تلك السنة؛ ما يعني خلوها من العلويين في ذلك الوقت؛ أو أن السلطات لم تكن على علم بهم؛ أو أن المستحق عليهم جرى تحصيله و/ أو سُجل في دفتر آخر. حوالى نصف القرى الواردة في القائمة محددة ومعلومٌ مكانها، ويتيح لنا ذلك رسم خارطة تقريبية لبعض

---

for Northern Syria), Osmanlı Araştırmaları 17 (1997): 1–13.

(17) ضريبة العوارض: ترتبط هذه الضريبة بالأحوال الطارئة والحرب على وجه الخصوص، تتم جبايتها على أساس العُرف وليس الشريعة على هيئة مبالغ مالية أو خدمات معينة. أما ضريبة السورسات فهي صورة من صور مصادرة الطعام والتحكم بالأسعار لتزويد الجيش بالمواد الاستهلاكية اللازمة، حيث يُطلب من الشعب تقديم الطعام والمؤن بسعر محدد سلفًا أو حتى رمزي. (المترجم).

أكثر النواحي أهمية. ولا تمتلك هذه المناطق حدودًا واضحة لكنها حُدّدت من خلال القرى التي خُصصت عائداتها إلى طرف مستفيد بعينه، ولاحقًا، كما سنعرض في الفصل الآتي، تمّ تأجيرها لجابي ضرائب خاص (الملتزم). يمكن بالمحصلة أن تتغير تبعية القرى المفردة أو تكون مشتركة في بعض الحالات بين منطقتين ضريبيتين مختلفتين؛ وقد أشرنا للقرى (في الخريطة 3) بنقاط مرتبطة بمجال سيادة معين، وليس بوصفها جزءًا من منطقة موحّدة.

يشكل هذا القسم واحدة من أولى المحاولات لإعادة بناء النواحي العثمانية في شمال غرب سوريا؛ وضمن نطاق هذه الدراسة، أخذنا بعين الاعتبار تلك القرى التي فُرض عليها الدرهم في سنجق طرابلس، وسنجق جبلة، وسنجق حمص فقط (لا يظهر أنه تمّ تحصيل الدرهم في ولاية حماة، أو عانة، أو صفد، وكلّها ضمت سكانًا علويين في ذلك الحين). إن التحريرات المستخدمة هي عيّنة تمثيلية أكثر من كونها تفصيلية لمجموع السجلات المالية المتوافرة، ولم نحاول حساب نسبة الدرهم المئوية من مجمل الإنتاج والعوائد؛ وسنترك لدراسات مستقبلية مهمة إجراء بحث شامل للمناحي الإدارية، والاقتصادية والجغرافية الخاصة بالإقليم على غرار العمل الرائد لغوينش Göyünç وهوتيرت Hütteroth الذي تناول تخوم بلاد الرافدين[18].

حصن الأكراد، المناصف (سنجق حمص)

في حين تركزت الغالبية العظمى من السكان العلويين في ولاية طرابلس مع بداية العهد العثماني، أُدرجت اثنتان من النواحي المأهولة بالعلويين في الجنوب الأقصى للمرتفعات الساحلية السورية، وتظهر الناحيتان في إحصاء طرابلس عام 1519م و1524-1525م، ضمن سنجق حمص في وقت لاحق. كانت حصن الأكراد، المتمركزة حول القلعة التي تحمل الاسم نفسه (قلعة الحصن) التي تعود إلى حقبة الصليبيين، مقاطعة متوسطة الحجم ضمّت حوالى خمس وثلاثين أو أربعين قرية مستقرة، لا يشمل ذلك المزارع الكثيرة الخاضعة للضرائب التي لم تكن مأهولة على مدار العام، ولا الكتلة السكانية المعتبرة من القبائل العربية، والكردية والتركمانية التي سكنت

(18) Nejat Göyünç and Wolf-Dieter Hütteroth, Land an der Grenze: Osmanische Verwaltung im heutigen türkisch-syrisch-irakischen Grenzgebiet im 16. Jahrhundert (Iśtanbul: Eren, 1997).

المنطقة. من أصل هذه القرى، أربع قريبة من بعضها بعضًا على السفوح شمالي غربي حمص دفعت ضرائب الدرهم في مراحل مختلفة بين 1519م و1570-1571م. ولا توجد إشارة إلى رسوم الدرهم في الإحصاءات الأخيرة للولاية بدءًا من 1680م، وفي القرن الثامن عشر جرى التفاوض على تأجير الضرائب في منطقة حصن الأكراد فعليًا في المحكمة الشرعية لطرابلس وليس حمص. المناصف، أيضًا ناحية متوسطة الحجم ضمت ما بين أربعين وخمس وأربعين قرية صغيرة من دون المزارع، أخذت اسمها من مرتفعات جبل المناصف غربي حمص (موقع زيارات النشابي في القرن الثالث عشر؛ راجع الفصل الثاني). خلافًا للمقاطعات الأخرى، لا يبدو أنه كان للمناصف مركز محدد، وكانت الهرمل الواقعة شمال وادي البقاع أكبر البلدات التابعة لها التي أصبحت أوائل القرن الثامن عشر محمية خاضعة لأمراء الضرائب من سلالة الحماديين ثم من سلالة الشهابيين في لبنان. وكان هناك قرى عدة تقع غربي حمص مباشرة ما تزال خاضعة إلى الدرهم في إحصاء 1680م، وأكثرها شهرة المركز المحلي المهم، بلدة شين التي دفعت ضريبة عالية بصورة استثنائية، 12.800 آقجة.

الجدول 1 أ. حصن الأكراد والمناصف. مقدار درهم الرجال مقدّرة بالآقجة[19]

السنة	1519	25-1524	52-1551	71-1570	1680
المصدر	ت.د. 68	ت.د. 1017	ت.د. 281	ت.د. 502	م.م. 9833

(19) دليل لفهم الجداول: (1) النجمة * تعني أننا لم نعثر على القرية في المراجع الجغرافية المذكورة في هذا الكتاب أو من خلال بحثنا على الإنترنت؛ (2) القوسان () يحتويان على هجاء بديل لاسم القرية اقترحه الكاتب؛ (3) العمود المائل / تدل أن ما بعده هو هجاء بديل محتمل لاسم القرية نقترحه بناءً على معارفنا ولا نجده في أي مرجع ولم يذكره الكاتب كذلك؛ (4) علامة استفهام بين قوسين (؟) تدل أن الكاتب ليس واثقًا من هجاء اسم القرية، وهذه العلامة منقولة عن الكتاب وليست إضافة من طرفنا؛ (5) الفاصلة ، وقد استخدمها الكاتب للفصل بين هجاءين محتملين لاسم القرية، فإذا جاءت قبل العمود المائل / فهي من الكاتب، وإذا جاءت بعده فهي من جهدنا واستخدمناها للفصل بين هجاءين بديلين نقترحهما بناءً على معارفنا؛ (6) كما ذكر الكاتب في هوامشه فقد استعان ببعض الخرائط للتأكد من وجود القرية، فإذا وجدها استخدم أولًا هجاء اسم القرية المستخدم في الأرشيفات، ثم الهجاء الحديث المتعارف عليه الآن إذا وجد، وفصل بينهما بفاصلة. وكما هو معروف فإن لفظ الكلمات بالأحرف العربية يتعسر أحيانًا بسبب غياب علامات التشكيل، فلذلك وعندما أراد الكاتب نقل اللفظ إلى الأحرف اللاتينية استعان، كما ذكر أيضًا، بالمصادر الجغرافية الكولونيالية الفرنسية، وهذه الأخيرة تتأرجح في أحيان كثيرة بين الخطأ واللفظ المفصّح فتضيف بعض الأحرف الصوتية (من دون أن تحدد قصرها أو طولها) التي قد لا تكون موجودة في اللغة المحكية أو قد تكون أحيانًا مخالفة للفظ الشائع؛ (7) وقد راسلنا الكاتب من أجل الحصول على هجاء الأسماء كما وجدها في الأرشيفات العثمانية (حيث كانوا يستخدمون الأبجدية العربية في الكتابة)، إلا أنه وجد أن جمع هذا العدد الكبير من الكلمات في رسالة واحدة سيأخذ منه جهدًا كبيرًا، ولا سيما أن عليه مراجعة دفاتر ملاحظاته التي استخدمها عن بحثه في الأرشيفات العثمانية. فأعذرناه واعتمدنا على جهدنا الخاص من أجل إيجاد الهجاء الصحيح أو الأقرب إلى الحقيقة، واعتمدنا من أجل ذلك على الخرائط التي ذكرها الكاتب وعلى مواقع أخرى على الشبكة مثل wikimapia. وقد حالفنا الحظ في التعرف على بضع عشرات من القرى التي لم يستطع الكاتب تحديدها على الخارطة أو التأكد من وجودها؛ (8) والحقيقة هي أن معظم أسماء القرى المذكورة ذات أصول سريانية/آرامية، ويدل على ذلك إما وزن الكلمة أو انتهاؤها بألف طويلة (قد يقلبها بعضهم إلى تاء مربوطة وهذا صحيح فقط إذا كانت مسبوقة بتاء) أو انتهاؤها بواو وهو منقلبة عن ألف في لفظ الآرامية الغربية أو انتهاؤها بالياء والنون، علامتا الجمع في الآرامية. بعض القرى قامت بتعريب أسمائها، مثل تعريب بغمليخ إلى الغمامة (وهذا ما تعنيه بالآرامية)، لكن الشبكة دلتنا إلى الاسم القديم إذ لا يزال الأهالي يعرفونه ويستخدمونه. (المترجم).

حصن الأكراد

حاصور (السفلى والفوقا)		–	480	600	
حَدِّيّة التحتا			624	792	
مُقْلُس			236	96	
نَعْرة	434	424			–

المناصف

بسطة*	186	186			
بلابيل / بلابل*	–	–	نعم	1.428	3.400
بِلقسة			504	1.365	
تارِين		–	1986	2.500	
تَنُّونة	186	187	252	288	
حيل*	186	286		732	
خربة الحمام	–	–		نعم	نعم
خربة القبو	248	247			
شِين	–	–	نعم	2.500	12.800
عود جبيل (عين جبيل)*	–	–	2.544	2.052	
قاوليّة*		186			
قِيقانِيّة التحتا	186	186	672	288	

صافيتا، أنطرطوس [طرطوس، م]، ميعار، القليعة

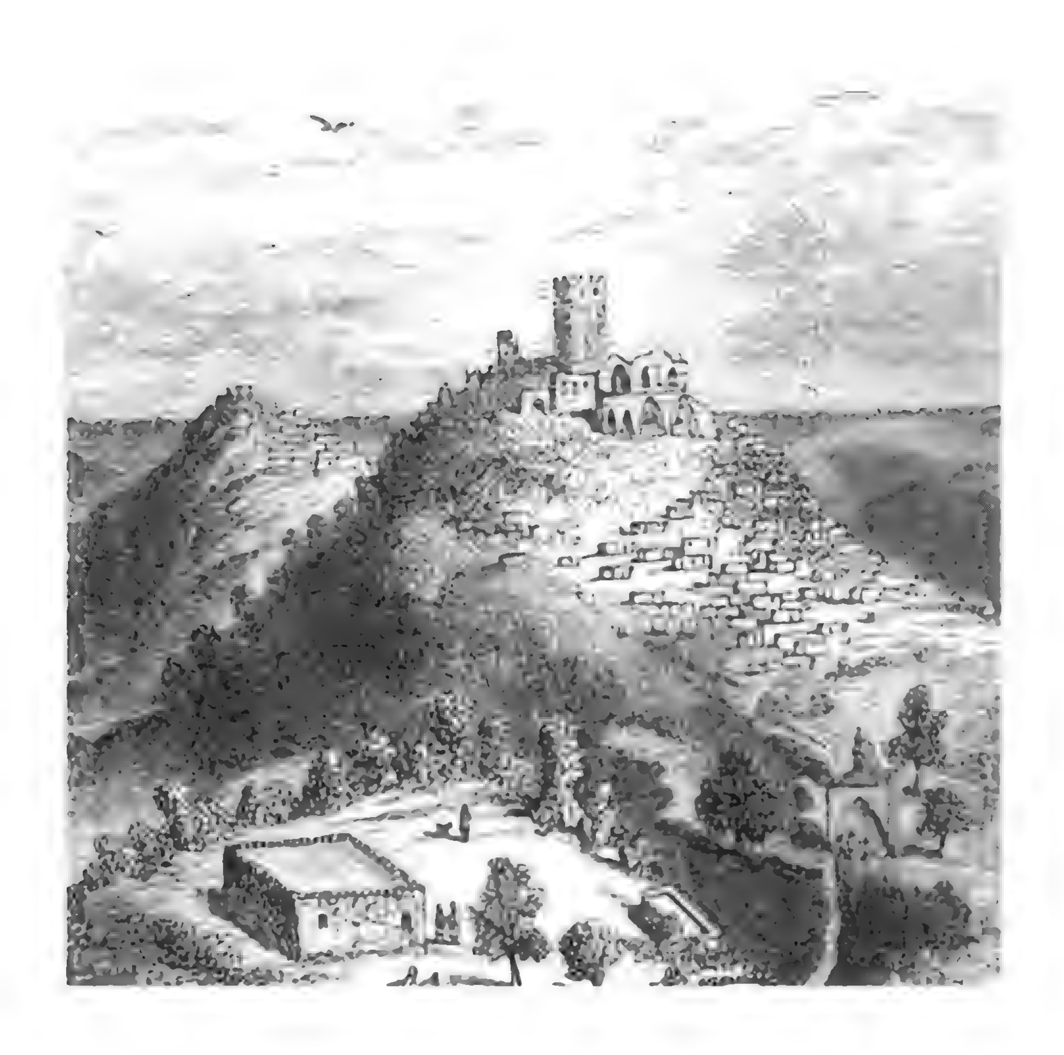
تُعد صافيتا أكبر مقاطعة ضريبية جنوبي جبال العلويين، وضمت ما ينوف عن خمسين قرية مأهولة، وإلى حد ما كبيرة. تتمركز هذه المقاطعة حول الحصن-الكنيسة العائد للحقبة الصليبية في صافيتا، والمرجح أن سكانها معظمهم كانوا مسيحيين، فقط ثماني عشرة قرية منها خضعت إلى الدرهم في وقت أو آخر بين 1519م و1645-1646م. ابتداءً في القرن السابع عشر، أعطيت المقاطعة بوصفها التزامًا (مزرعة ضريبية) لواحدة من أكثر العائلات العلوية نفوذًا في تاريخ سوريا، عشيرة شمسين (انظر الفصل الآتي). ومن المثير للاهتمام ذِكر إسقاط (جميع الرسوم التي أُدخلت بطريقة غير قانونية) (جميع أقلام بدعت) cemiʿ-i aklam-ı bidʿat.[20] عن قريتين يسكنهما علويون؛ في حالة قرية أوبين التي أصبحت لاحقًا إحدى القواعد الرئيسة لعشيرة بركات، تتضمن هذه الرسوم صراحةً ضريبة درهم الرجال التي لم تُفرض عليها مرة ثانية بعد ذلك. وفي قرية ثانية أُسقط الدرهم في سجل عام 1524-1525م نتيجة التشتت الجزئي لسكانها[21]. كانت ميعار، من ناحية أخرى، مقاطعة ضريبية بالغة الصغر تشمل بضع قرى، في حين ارتبط عدد صغير مماثل من القرى بمدينة طرطوس الساحلية. في الحقيقة، فقد وُصفت كلتا الناحيتين (ميعار وطرطوس) بوصفهما منطقتين تابعتين لصافيتا في سجل م.م. [دفتر مدوّر من المالية، Maliyeden Müdevver؛ وهو دفتر يحتوي على منقولات من دفاتر ديوان المالية، م] رقم 842 للعام 1645-1646م. أما يحمور، القرية الوحيدة في ميعار التي دفعت الدرهم في مرحلة ما خلال القرن السادس عشر، فقد ورد في السجل الأخير أنها هُجرت لسنوات عدة، ثم وفد إليها في وقت قريب مزارعون جدد واستقروا في أراضيها[22]. والقليعة، وتُعد أيضًا تابعة لصافيتا (تسمى أحيانًا القليعات، ربما بسبب وجود بلدة في وادي العيون تحمل الاسم نفسه)، هي ناحية ثانوية في الجبال غربي حماة. كانت القليعة، الواقعة على ارتفاع 730 م، إحدى المواقع القليلة جنوب الجبال الساحلية التي خضعت سابقًا إلى الصليبيين أو الاسماعيليين التي استقر في قلعتها سكان علويون

(20) ت.د. 68: 241، 243.

(21) ت.د. 1017: 274.

(22) م.م. 842: 204.

في القرن السابع عشر. ويشير ارتفاع عدد القرى التي تدفع الدرهم في دفتر 1645-1646م إلى احتمال حدوث تدفق علويّ نحو المنطقة في تلك المدة.



الشكل (2 . 3) مشهد لصافيتا منشور في:

Harper's New Monthly Magazine 45 [1872[

الجدول 1 ب. صافيتا، طرطوس، ميعار، القليعات مقدار درهم الرجال مقدّرة بالآقجة

السنة	1519	25-1524	48-1547	72-1571	46-1645
المصدر	ت.د. 68 ت.د. 421	ت.د. 1017	ت.د. 1107	ت.د. 513	م.م. 842

صافيتا

أبولة*			–	–	1.600
أوبين	إسقاط الدرهم	–	–		10.000
برمّانة/ برمانة المشايخ، برمانة رعد	–	–	560		
بشماز*	–	372	276		3.400
بصلّوح	–	–	–	–	7.000
بهمعاش(؟)/ جماعش*	744	إسقاط الدرهم	–	–	
نخلة	496	500	1.800	–	7.000
تَركِب	310	310	–	–	3.900
تفاحة	372	372	456	–	2.800
تَيشور	–	–	318	342	
جديدة جمعاش*/ جديدة عبد الله	–	–	–	–	2.000
الجروية	496	نعم	–		3.000
جنيّة، جنينة (؟)/ جنينة رسلان، الجنينة	248	نعم		–	

حرب رفة(؟)/ حير برفة	–	–	–	–	6.400
خربة العامود/ عامودي، خربة عامودي، عامودة صافيتا	186	186	192	168	6.000
خريبات (خريبة) القصبية*/ الخريبات، القصيبية	–	–	–	–	4.000
خمسيقين*					800
الزويتونة/ زويتيني		–	–		600
سَرَستان	–	–	–	–	3.000
سريجس	248				
سنديانة بهمعاش*/ سنديانة جمعاش، سنديانة عين حفاض		132	130	–	
شَمَر*	372			–	
طليعة/ طليعي، دوير الطليعي	–	–	–	–	5.000
كفر محرَك/ محرك فوقاني وتحتاني		200		–	
لُقيم*	186	–	–	–	
مجدلون البستان/ مجد البستان	–	–	–	–	4.600
مَسهايا*				572	
مندرة/ رويسة المندرة	434	434	434	نعم	20.000

طرطوس

جدَيتا/ جديتة، جديتي	310	–	–	–	–
دير (دوير) النعمان*، دير الكبير/ دوير الشيخ سعد	–	–	–	–	2.400

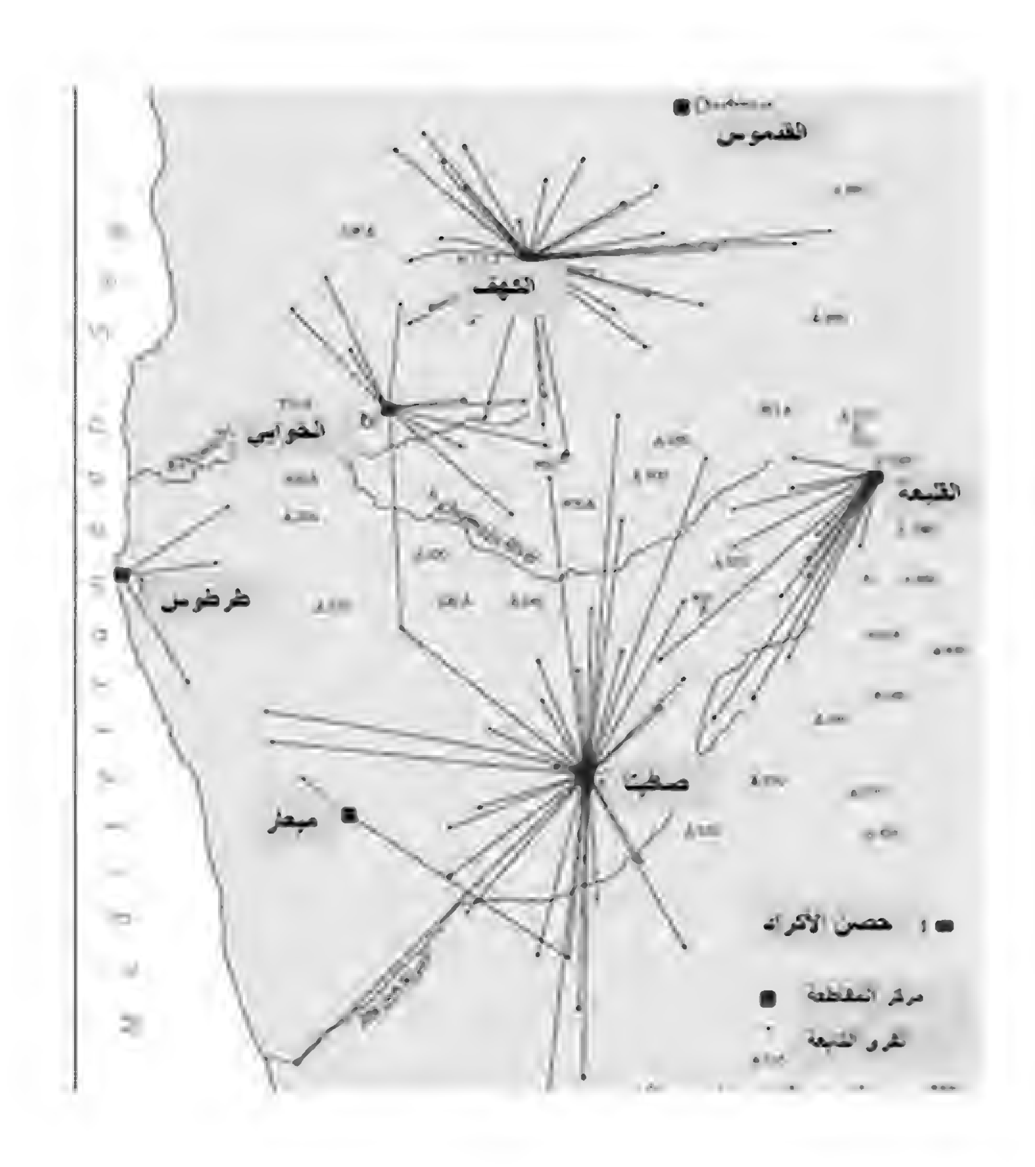
ميعار / ميعار شاكر، برج ميعار

يحمور		200	–	–	–

القليعة

أنشير/ نشير	120	120	168		
بتعلوس	–		–	–	2.000
بصرصر	–				1.600
بمنّة	–		–	–	2.400
حويزة/ الحويزة، الحويزية					800
ديرونة/ الديرون					800

سريغس/ السراج					600
سموقة/ السموقة، بسموقة	248	248	468	–	1.000
عين التينة					1.000
عينو					600
القليعة	–		–	–	5.000
كفر جوايا	120	–	–	–	2.400



الخارطة (3) صافيتا والمقاطعات الضريبية المرتبطة بها

الكهف، الخوابي، القدموس

بعد العام 1547–1548م قُسّم سنجق طرابلس إلى قسمين، لتشكّل النواحي الواقعة شمالي نهر الخوابي (بلوطة) ووادي العيون (الخوابي، والكهف، والقدموس، والمرقب، والمنيقة، والعلّيقة، وجبلة، وبلاطنس، واللاذقية، وصهيون، وبرزة) سنجق جبلة. ضمّ الجزء الجنوبي من هذا السنجق الجديد قلاع الدعوة الإسماعيلية الكلاسيكية معظمها، وأبرزها الكهف والقدموس اللتين –إضافة إلى مصياف في منطقة حماة– كانت المقاطعات الوحيدة التي بقيت تحت سيطرة الأمراء الإسماعيليين خلال العهد العثماني معظمه. مع ذلك، كان العلويون هم الأغلبية العظمى من السكان. الكهف، وهي إحدى أكبر المقاطعات في الإقليم، شملت أربعين قرية على الأقل، وفُرضت درهم الرجال على ثلاثة أرباعها؛ وفي الخوابي، المقاطعة الصغيرة المتمركزة حول قلعة الخوابي على السفوح الساحلية شمالي شرقي طرطوس[23]، فُرض الدرهم على نصف القرى تقريبًا؛ وكانت قرى القدموس معظمها، باستثناء قلعة القدموس نفسها، مأهولة بالسكان العلويين. يظهر في الحالات الثلاث جميعها، إذا نحيّنا جانبًا تحفظنا على الجودة الإحصائية لبيانات الدفاتر، ارتفاع ملحوظ في إيرادات الدرهم وعدد القرى الخاضعة له.

الجدول 1 ج. الكهف، والخوابي، والقدموس. مقدار درهم الرجال مقدّرة بالآقجة

السنة	1519	1524–25	1547–48	1645–46
المصدر	ت.د. 68	ت.د. 1017	ت.د. 1107	م.م. 602

الكهف/ قلعة الكهف

استفلية (سفلية؟)/ اسطفلية، سطفلية	62	62	984	

(23) وُصفت هذه القلعة وقلاع أخرى في المنطقة في:

Ross Burns, Monuments of Syria: An Historical Guide (London: I. B. Tauris, 1999).

باب شاهين* (؟)	228	284	600	
برمانة الغربية/ برمانة رعد، برمانة المشايخ			204	1400
بريصين			744	1.600
بزراد* (؟)	124		108	
بشمعة	186			
بعدرى	186	140	300	2.200
بلعدر	186	186	48	
بملكة	496	496	نعم	2.400
بوردي/ بوردة	248	240	348	3.000
بيت دارا*			نعم	
تبعات (؟)	186			
جماسة/ جماسة قبلية	311	311	864	3.400
جوفية*	124	124		
جويتة/ جويتي	62	60	276	–
حمام/ حمام واصل	372	372	1080	4.200
خربة الجباب/ الجباب	186	150	408	2.800
الدبيبية	186			–
الدنبية/ المنصورة		124	372	–
دوير القمصية*	124	124	216	
زريقة/ الزريقة	186	186	240	
سريجس	186			
سريجس الغربي*			144	

سريجس القبلية*		–	180	1.800
سفليّة/ صفلية				5.400
سنديانة			نعم	
صوران الشرقي	248	248	216	
صوران الغربي/ الصوراني			108	
عاريّة* (؟)		نعم		
عامودي/ خربة عامودي	–	310	324	3000
عسليّة/ العسلية			نعم	
عين (عيون) الجوز، العيون/ عين الجوز	310	310	340	1.200
القليعات			312	600
القمصية	310	310	672	
القوزية* (؟)	–	–	120	
كريم/ الكريم	196	198	384	–
كفرلاها* (؟)				3.000
كفرية/ كفرية الغربية	186	186	نعم	–
كنيسة/ الكنيسة	228	248	1.212	
لتون/ ألتون القرق	93	100	324	1.400
مجيدل		146	180	2.400
مريقب	186	186	396	1.600
مقبلة/ المقبلة	(تابعة للقدموس)	(تابعة للقدموس)	48	

نعمو/ نعمو الغربية	124			
نعنو	124	124	228	200
نمرية/ النمرية	124		نعم	400
نيحا الشرقية/ النيحة	248	248	312	4.000
وردية/ الوردية			196	2.600
ونيسة (؟)	124			

الخوابي/ قلعة الخوابي

بحنين	–	–	نعم	6.200
بطحانية/ البطحانية	200	350	96	
بغمليخ/ الغمامة	–	–	312	2.400
بقعو/ البقعة			–	5.400
تيشور	318	318		
حنفية/ الحنفية	250	250	816	3.600
خلمة*			252	
دوير الجميز*			288	
ديراني			144	
زيرثا*	–	100		
عذرايا*			96	
كوكب/ كوكب الهوا، الهوى	–	–	196	

اسفلة	620	620	792	
باريحا	124	124	48	400
بريدان*	124	124	240	1 200
تلة	124	124	نعم	1 200
تدحة	186	186	نعم	
حوير			48	
الخاطرية		500	نعم	800
الخطالبة	210		120	2.200
حرية مكر	124	124	نعم	–
حرية (حريات) الحمراء*	62	62	300	
راس قبلي* (؟)				6.000
راعي نض* (؟)			72	
رام حزير	248	248	552	1.400
سعديت* (؟)	62		264	
سنمي* (؟)	124	124		
الشعرة	500	500	نعم	2.600
العريض			192	
قبدق/ قبتق	620	620	1.020	3.800
القديمسة	186	186	984	1.800
قبة			1.512	1.400
قوتة* (؟)	62	62		

كهف شجاع/ كاف الجاع	620	620	1.092	2.600
مرشتي	248	250	392	1.600
مشيرفة الشرقية/ المشيرفة	188	186	456	
المقبلة	(تابعة للكهف)	62	(تابعة للكهف)	
القرمدة	372	372	نعم	
نفيسة*			24	

المرقب، والمنيقة [المينقة، م]، والعلّيقة:

كانت المرقب مقاطعة متوسطة الحجم تضم بين خمس وثلاثين إلى أربعين قرية بما في ذلك القلعة العائدة إلى الحقبة الصليبية والقرية المجاورة التي تحمل الاسم نفسه. لكن كانت هذه المقاطعة غير نمطية إلى حد ما من ناحية أنها لم تكن تمتد بعيدًا في الريف المحيط بل استطالت في شريط ضيق على طول الساحل، من محيط القطيلبية شمالي بانياس إلى نهر الخوابي (ويُعرف حاليًا أيضًا بنهر الحصين) إلى الشمال تمامًا من طرطوس. وجدير بالملاحظة أن هذه الناحية، على الرغم من أنها ضمت في معظمها قرى يسكنها علويون مثل البيضاء وقرقفتة [قرقفتي، م] ومركز القطيلبية الإقليمي المهم، تقع مباشرة فوق السهل الساحلي على ارتفاعات بين 140–180 م فقط. يتعارض ذلك مع فكرة أن المجتمع العلوي برمته كان قد أُبعد إلى الجبال في الحقبة العثمانية، ويدلل على مشاركة كثير من العلويين في الاقتصاد الريفي الساحلي المعروف عن المنطقة (زراعة الفاصولياء وأشجار الحمضيات، وصيد السمك وغيرها). وكانت المنيقة والعلّيقة، مرة أخرى، ناحيتين أصغر حجمًا في محيط قلعتين من قلاع الدعوة؛ تقع المينقة على ارتفاع 600 م في التلال شمالي شرقي مدينة بانياس (التي لم يكن فيها سكان علويون في تلك المرحلة)، وتقع العلّيقة في الجبال الأعلى غربي حماة، حيث خضعت قرى عدة إلى ضريبة السرحة،

ومن ثمّ فمن المرجح أنها كانت ما تزال تضم سكانًا إسماعيليين. وفي إحصاء 1519م يبدو أن القرية العلوية الشهيرة أبو قبيس (موقع هجرة المكزون السنجاري في القرن الثالث عشر) قد أُدرجت ضمن ناحية العلّيقة؛ لكنها لم تخضع للدرهم ثم ضُمّت لمقاطعة حماة في الإحصاءات اللاحقة.

الجدول 1 د. المرقب، المنيقة، والعلّيقة. مقدار درهم الرجال المقدّرة بالآقجة

السنة	1519	25-1524	48-1547	46-1645
المصدر	ت.د. 68 ت.د. 421	ت.د. 1017	ت.د. 1107	م.م. 602
المرقب				
أرين* (؟)			نعم	
أنرين* (؟)	248			
أوبين	496	510		3.400
بلهانا			696	3.400
بلوزة	492	496	312	
البلوطية			نعم	
بملكة			420	
البيضا	494	494	–	
تالين		124	168	
جازيلو (؟)/ الزللو	310	310	720	
جليتي		186	نعم	
حصين/ حصين البحر	372	372	564	

خربة (خربية) الأسد/ بساتين الأسد	62	62	504	7.200
خزيرية* (؟)/ الغرزية	434		516	1.200
دارتا*	124	120	نعم	2.800
دير المرقب*	496	496	660	2.400
زماد* (؟)	620	630	576	
زمرين			نعم	1.600
الزوبة	248	248	156	1.600
سلوريّة*			72	
شانا* (؟)		124	168	
طرق*	248	248	228	800
طيرو	نعم	744	1280	5.000
عبّا*	248	248	374	
العرقوب	186	186	نعم	
عسيبة*			384	
العقيبية*				2.400
العنازة			نعم	1.400
العنّان* (؟)		248		
العنينزة				1.400
غرّات* (؟)	-		240	
قرقفتة/ قرقفتي	500	500	1.488	

القطيلبية			(المينقة)	2.600
قمصو	93	92	نعم	1.600
الكردية			72	
كعبية/ كعبية قارش	186	186	912	3.200
الكفرون	372	372	نعم	100
لتون/ ألتون المرقب	500	500	420	3.000
المزراع	186	186		
المزيرعة* (عمرونية)			306	1.000
المشيرفة			553	1.400
معبودية*			1020	

المنيقة/ المينقة

أديش* (؟)				نعم
استبلونة*	154	124	72	
بترونة*/ بطرونة(؟)		186	504	1.200
برمّانة*			96	
بسطوار	148	248	252	3.600
بسمالخ	62		96	1.000
بعبده	168	186	1.320	نعم
بلة*/ بيلة			48	

بنزلة*/ المنزلة	124	168		1.400
البنيزلة (؟)/ المنيزلة			348	
بيت عانا	(مشمولة في بسطوير)	- (مزرعة)	72	
تل عويري السفلى*/ تل حويري	124	150	300	1.000
تل عويري الفوقا/ تل حويري	124	–	48	
الدالي/ الدالية (مزرعة)				1.000
الدوير الشرقي*	112			
الدوير الغربي*	62			
الزوية (الفوقا)/ المنصورة	124	124	228	800
سرعين*/ صرعين (؟)	62	186		
سلمية	258	258	672	1.800
عين سنة*، سينة (؟)	186	186	312	1.600
فويرسات			1.188	نعم
القطيلبية			1.296	(تابعة للمرقب)
كيمو*/ كمو (؟)			48	

باب النُّور			48	-
بدّوقة	248	248	384	نعم
بصبصة*	-	146	300	-
بصرمون	186	186	516	نعم
بلغونس	-	-	756	
بلوسين			نعم	
بوعيد* (؟)	نعم			
حدّادة	189	186	516	2.600
خربة السهول*	62			
خربة الطواحين/ الطواحين	426	496	120	
خربة نويتين* (؟)			120	
دوير الفوقا	-	-	72	1.200
رام ترزة	124	124	168	3.000
سيدين*	100	100	192	2.000
شافي روح	124	-	240	
العليقة	-	-	-	3.200
عنازات (الدبس)	310	310	960	3.600
الغنصلة*	124	124	504	
قلعة البقلي* (؟)		62	432	
كَوكعي*	-	- (مزرعة)	264	400
لتون/ ألتون الجرد	62	62	216	1.800

المزّانة	124	124	300	800
مصياف*/ مصيات			96	–
نحل الجرد			212	–
نحل الغربي/ نحل العنازة	248	248	622	2.400
نعمو/ نعمو الجرد	62	62	504	

جبلة، بلاطنس

شكّلت ناحيتا جبلة وبلاطنس من دون شك قلب المجتمع العلوي في الحقبة العثمانية. ضمت جبلة حوالى ثمانين قرية مختلفة، خضعت الغالبية العظمى منها إلى درهم الرجال. وقد ذُكر أن سبع عشرة منها كانت في حالة تمرد مع بداية الوجود العثماني في سوريا كما بيّنا سلفًا. لكن ومن أجل أغراضنا فإنه من الجدير بالاهتمام على نحو خاص التحول الذي طال الإقليم في الإحصاءات اللاحقة. كانت هذه القرى معظمها في حالة تمرد عام 1524-1525م، لا بل التحقت بها قرى أخرى أيضًا، بما فيها بشراغي التي لم يُجبى منها الدرهم مطلقًا عام 1519م، وبشمّان التي سبق أن دفعت 300 آقجة. من جانب آخر، كانت بعض القرى في ما يبدو قد أُخضعت إلى سيطرة العثمانيين في تلك المدة. وبالنسبة إلى حومين [غير معروفة؛ قد تكون جوفين، ناحية جبلة، م]، فقد ذُكر بصراحة أن ((القرية المذكورة كانت من بين القرى المتمردة في ما مضى، لكن وبما أنه قد تم تسجيل المنطقة وبما أنها تحت الطاعة الآن، فقد جرى إدراج القرية في السجل الهمايوني الجديد)). وبالمثل، وافق سكان متوّر ((التي كانت متمردة ولم تدفع حبة قمح واحدة)) منذ الإحصاء الأول، على دفع مقدار معين ((بعد أن حثّهم الباده شاه (السلطان) على الطاعة))[24]. أما بالنسبة إلى بسّين، وحلبكو، وحلة عارة، وقرن حلية فلم تعد مدرجة على قائمة القرى المتمردة، وفُرضت عليها ضرائب عادية، لكن ليس الدرهم. وثمة

(24) ت.د. 1017: 386، 399.

أمثلة عدة تتضح فيها نية الدولة إمداد المنطقة وإعادة تطويرها: فقد ذُكر أن قرى بشمّان، وبشراغي، والمرداسية (الفوقا والتحتا)، وزغرانو قد خُصص لها سباهي[25] [ضابط من الفرسان] من أجل إعمارها وإنمائها؛ كما أُعفي سكان أميانوس التي ((أصبحت خرابًا بسبب أعمال القمع)) بحسب الوصف، من جزء كبير من الضرائب الزراعية المترتبة عليهم بغية حضّهم على استزراع أراضيهم مجددًا؛ أما قرية الروسية التي سبق أن فُرض عليها 4000 آقجة ضرائب عادية و400 (أو 800) من مستحقات الدرهم التي هجرها سكانها بسبب عجزهم عن تسديد هذه المبالغ، فقد أُقطعت كمزرعة ضريبية الآن بمعدل ضرائب منخفض للغاية (ومن دون الدرهم) بهدف اجتذاب السكان وحثهم على العودة.[26]

المهم بعدئذ وبصورة خاصة، هو كيف حُدِّدت ضرائب هذه القرى نفسها بعد ثلاثة وعشرين عامًا، في عام 1547–1548م. فُرض الدرهم على القرى جميعها تقريبًا، كما ذُكر بوضوح أنها (((من؛ تابعة) للكلبيين))، أي عشيرة الكلبية من المرتفعات الساحلية الشمالية، وهي التسمية التي حلت بصورة كاملة تقريبًا محل التسمية المذهبية (النصيرية) في الوثائق العثمانية معظمها مع حلول تلك المرحلة. واليوم يُشار إلى الكلبية مرارًا بوصفها واحدة من التجمعات العشائرية العلوية الأربعة الرئيسة في سورية، لكن لم يرد ذكرهم، كما أوضحنا، على هذا النحو في المراجع القروسطية مطلقًا: لم يكن الكلبيون واحدة من القبائل المرتبطة بالمكزون السنجاري، وتظهر التسمية في خير الصنيعة مرات قليلة فقط، وتشير في حالة واحدة تحديدًا إلى المنطقة الساحلية جنوبي شرقي اللاذقية (ساحل الكلبية)[27]. ولا يعني ذلك القول بأن عشيرة الكلبية لم توجد بوصفها جماعة من قبل (في الحقيقة قد تكون التسمية قد أوحت بالأصل بوجود صلة مع حلف الكلبيين البدو في التاريخ الإسلامي الكلاسيكي)، لكنها لم تلعب دورًا مميزًا ضمن المجتمع

(25) السباهية: نظام الفرسان الإقطاعيين ومفردها سباهي. وكان على صاحب الإقطاع (السباهي) أن يؤدي مع مجموعة مسلحة تابعة له الخدمة العسكرية للدولة مقابل تمتعه بعوائد إقطاعه. وأما في السلم فيتولى أولئك الفرسان إدارة إقطاعاتهم وما فيها من مدن وقرى بوصفهم حكامًا مدنيين. وعلى هؤلاء السباهية والأتباع أن يحافظوا على مستوى تدريبهم العسكري لأن تمتعهم بالإقطاع متوقف على مقدار ما يمكن أن يقدموه إلى الدولة في الحرب. المترجم.

(26) ت.د. 1017: 385، 387، 396.

(27) حرفوش، خير الصنيعة، 680،851،856.

العلوي قبل أن تكتشفها الإدارة العثمانية وتكرسها على أنها الجماعة المحلية المهيمنة في القرن السادس عشر. استنادًا إلى سجلات الضرائب نفسها، نجد أن العثمانيين قد اتبعوا إستراتيجية مماثلة في لبنان (وربما في مواطن أخرى) حيث أُبقيت مجموعات بأسرها من القرى في الأرياف الجبلية تحت السلطة المالية للقرويين أنفسهم أو بيد امتيازات قَبلية درزية أو شيعية محلية مخولة بجمع الضرائب[28]. وأُدخلت قرى أخرى عدة في ناحية جبلة التي لم تشترك في التمرد أوائل القرن، في منطقة الكلبيين بحلول العام 1547-1548م، وأشهرها العرقوب، وبكراما، وبلعلين، والدليبات، والحصنين [حصن ياشوط؛ الحصنان وحصن ياشوط تقعان قريبًا من بعضهما بعضًا، م]، إضافة إلى البلاط في مقاطعة بلاطنس المجاورة التي تقع جميعها على ارتفاع يتراوح بين 500-840 م وربما لم يكن سهلًا على السباهي العثماني وقواته السيطرة عليها.

كانت بلاطنس ناحية متوسطة الحجم تضم حوالى أربعين قرية لا يبدو، كما أشرنا مسبقًا، أنها شاركت في التمرد الأصلي ضد العثمانيين. ووُصفت اثنتان من القرى (فُرض الدرهم على واحدة منهما دون الأخرى) لاحقًا في سجلّ العام 1547-1548م، بأنهما كانتا في حالة تمرد، وعلى الأرجح أن هذا التمرد كان تمردًا ضريبيًا شديد المحلية وليس جزءًا من حركة كبرى كانت قد انتهت في سواها من الأماكن. مقارنةً بالمقاطعات الأخرى، ضمت بلاطنس عددًا كبيرًا من القرى التي -على غير المألوف- غيّرت ارتباطها [بمركز الناحية، م]، أو وردت فقط في واحد أو اثنين من الإحصاءات، أو لم يعد ممكنًا التعرف عليها أو تحديد وموقعها اليوم، الأمر الذي يوحي بدرجة عالية نسبيًا من انتقال السكان وعدم استقرارهم. فعلى سبيل المثال، تظهر قيرطاوس وهي نقطة تمركز تمرد 1318م في أبكر الإحصاءات العثمانية وليس في ما عقبها. ويذكر دفتر المدوّر رقم 602 أن عشرة أو أكثر من الفلاحين في قرية اسطامو قد تركوا أراضيهم وانتقلوا إلى (جبال الكلبية) فلم يعد ممكنًا من ثمّ تسجيل أسمائهم، لكن كان من المتوقع أن يعودوا، فكان من المفروض تقدير المستحق عليهم من الضريبة[29]. وقد ذُكر أن قرية واحدة فقط، كما أسلفنا، كانت تابعة إلى عشيرة الكلبية؛ لكن من ناحية أخرى، ذُكرت

(28) Winter, Shiites of Lebanon, 64–68.

(29) م.م. 602: 41.

مزارع عدة عام 1547–1548م من حيث كونها خاضعة إلى سلطة السكان المحليين، كما أُدرج ما لا يقل عن اثنتي عشرة قرية من منطقة القرداحة بوصفهم توابع للمدعو (ابن مهنّد). وقد فُرضت الدرهم على هذه القرى جميعها باستثناء واحدة، ويظهر على الأرجح أن ابن مهند الذي لم يوصف بمسؤول سباهي أو واحد من الثيمارجية أصحاب الإقطاعات العسكرية، كان من بين أوائل الأعيان المحليين الذي اعتمدهم العثمانيون بوصفهم وسطاء في المنطقة. ومن المثير للاهتمام، أن القرى التابعة له جميعها تقريبًا كانت قد فُصلت عن بلاطنس وأُلحقت بمقاطعة جبلة مع حلول زمن الإحصاء الأخير في عام 1645–1646م.

الجدول 1ر. جبلة، بلاطنس. مقدار درهم الرجال المقدّرة بالآقجة

السنة	1519	1524–25	1547–48	1645–46
المصدر	ت.د. 68 ت.د. 421	ت.د. 1017	ت.د. 1107	م.م. 602

جبلة

أميانوس*		نعم	180	
أبو مرداس*		62	–	
استاغو*/ سطاغو (؟)			48	
استفالين* (؟)/ سطفالين	–200 متمردة		360 (كلبيين)	
استينو*/ سطينو (؟)			84	
اسطمنا/ سطمنة		62		
أسيان الجرّانية*		–	624	12.400
أمسيت/ مسيت	(بلاطنس)	(بلاطنس)	(بلاطنس)	1.200
بجفتنا*		150	288	–
بحورتة*	–	124	132	نعم

بريعين/ البراعم		–	1.600	1.800
بسبينة* (؟)	متمردة	متمردة		
بسقنارة* (؟)			216	
بسنديانة/ بسنديانة، دوير بسنديانة		248	336	800
بسوطر	465	–	–	
بسيسين	700	700	1356	
بسّين	200، متمردة	–	288 (كلبيين)	
بشراغي	–	متمردة	468	800
بشكّوح	نعم	454	276	–
بشتّان*	300	متمردة	540(كلبيين)	
بطرة/ بطارة			660	–
بكرّاما	–	186	288(كلبيين)	
بلا*/ بيلا، بلة	248	248	636	نعم
بلعلين (عروس الجبل)/ عروسة الجبل	200		72(كلبيين)	
بليطانوس*	نعم	496	768	–
بنجارو*/ الروضة	620	620	1800	8000
بني عيسى	نعم	620	696	3.200
تل ابن مسعود*	–	–	1.872	(؟)6.000
تل أرس*	–	–	540	5.400
تنا* (؟)	متمردة	متمردة	192 (كلبيين)	
جنيرو* (؟)	متمردة جزئيًا	متمردة		

حبل* (؟)	نعم/ متمردة			
حرمانا (جرماتا؟)/ جرماتة	متمردة	متمردة		
الحسينية			72	-
الحصنين/ الحصنان	500	500	636 (كلبيين)	800
حكمية*	496	-	492	نعم
حلبكو	متمردة	-	300 (كلبيين)	
حلة عارة	متمردة	-	468 (كلبيين)	
حمّام/ حمام القراحلة	-	-	1.056	2.000
حومين (؟)/ جوفين	متمردة	انتهاء التمرد	72 (كلبيين)	
حيملا*	نعم			
خربية الحياك*	200	240	240	
الدلبيات			72 (كلبيين)	
الدويدرية*				نعم
دوير أطنا*	-	-	1.396 (كلبيين)	
دوير أندريا*، الندرية	-	-	1.308	
دوير بلا*	250	250	314	
دوير جرانيّة			168	نعم
دير مريم*	494	496	648	
دير مينا*/ دير منة	نعم	نعم	1.880 (كلبيين)	
دير يوحنا/ دير حنا		310	272	
ديروتان		310	504	
رأس راجا*	نعم	نعم	714	6.600
الرامة	متمردة	-	612 (كلبيين)	400

روسية*	400	معلّقة	648	–
ريحان جرنانا/ عوينة الريحان		متمردة		
ريحان(ة)/ ريحانة متور، بيت ريحان	متمردة	متمردة	– (كلبيين)	400
زرنحية*	124	نعم	96	
زغرانو* (؟)		متمردة		1.400
زينو			(بلاطنس)	800
سكنية*	620	620	1.632	–
سلمية*	نعم	نعم	1.200	نعم
سلورين*	600	620	1.476	نعم
سنجلة*	620	1.000	نعم	
الشراشير	–		252	
عامودا/ العامود	متمرّدة	متمردة	144 (كلبيين)	
عدية*/ عيديّة، الحريّة		–	300	
عربين* (؟)	110	124	96	–
عرقوب	250	250	384(كلبيين)	1.800
عرمتة			468	نعم
العمارية*	310	310	372	نعم
غنريّة* (؟)	–	–	660	
القبيسية	492		132	
القرداحة	620	950	1.632	3.400
قرطياوس*	250			
قرفكو*			108	–

قرن حلية	-500متمردة	-	480 (كلبيين)	4.600
قرنبديّة* (؟)	434	نعم	384	
قصابين	400 أو 416	416	732	
قطربية*/ القطرية	-	122	420	-
القلمون	(بلاطنس)	(بلاطنس)	(بلاطنس)	5.200
القليعات			- (كلبيين)	
قميس*/ قميص	-	-	948	
قمّين	620	620	456	
كفر دبيل	490	490	1584	
كفر زبين*		-	نعم	
كفرة*	248	350	نعم	1.400
كلبو*	496	496	600	1.000
متوّر	متمردة	متمردة	1.248 (كلبيين)	2.400
مرداسية الفوقا والتحتا (مرداسيتين)/ المرداسية	متمردة	متمردة (؟)	960 (كلبيين)	
مرنيو			(بلاطنس)	1.600
مزرعة الأعرج* (؟)				6.200
معديّة*	310	310	564	نعم
ملوخ			(بلاطنس)	1.000
ناني جرنانا*/ نيننتة	-	-	نعم	
ناني/ نينة		متمردة		1.000
نزيدية*	496		156	
نزَين*	-310 متمردة	310		

نقشية الشمالية*	110	310	348	
ننتة/ نينتة	متمردة	60	336(كلبيين)	800
الوليدية* (؟)				نعم

بلاطنس (المهالبة، م)

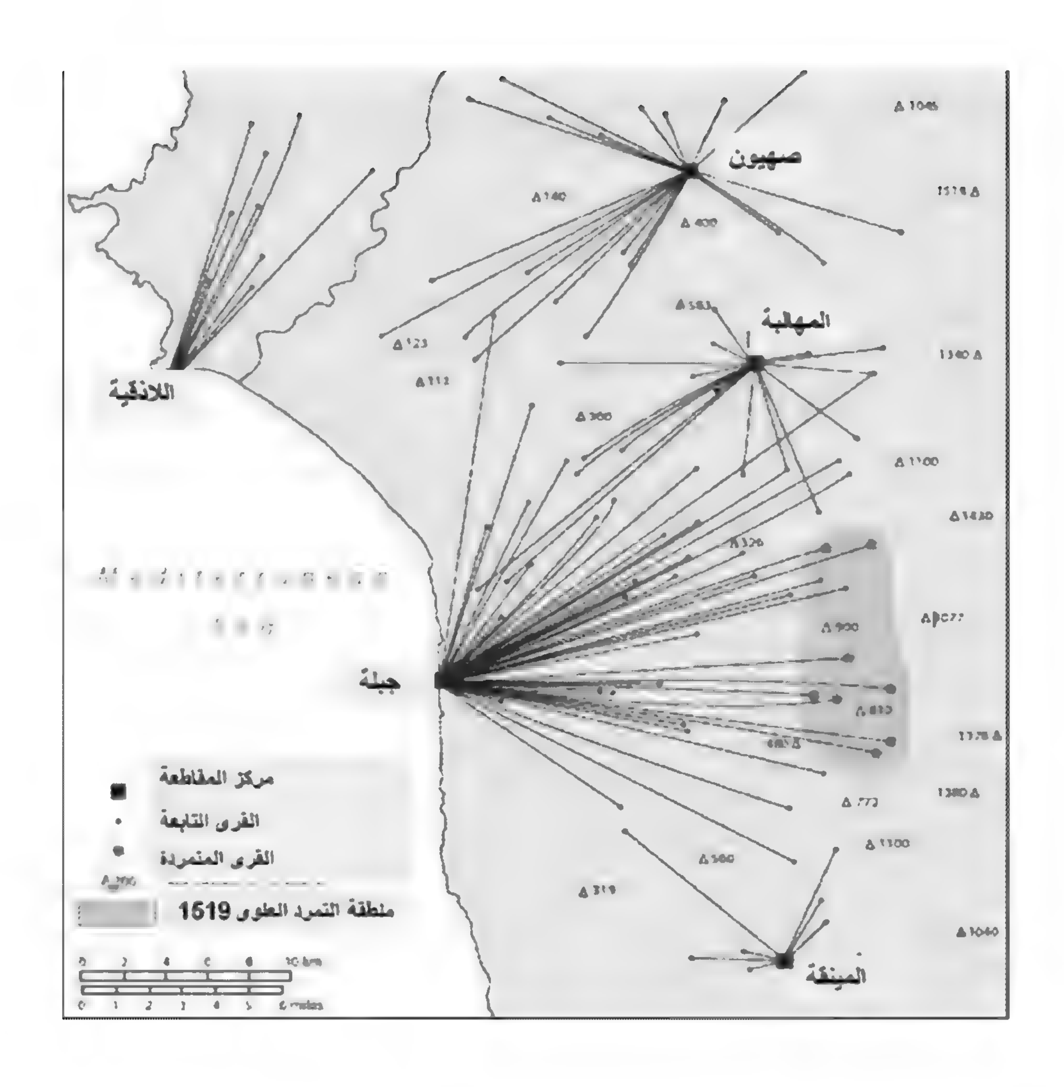
اسطامو*/ سطامو		-	1.272	نعم
اسطمنة/ سطمنة		(جبلة)	720	(جبلة)
اسقفين			نعم	
ألبينا*			96	
أمسيت/ مسيت	150	خالية من السكان	120؟	تابعة لجبلة
أوبيّة* (؟)				1.800
بتعلة	248	250		
بخضرمو الفوقا			876	1.400
برتة	186	-	288	3.200
بسوت			متمردة	
بسيمحان* (؟)			660	1.800
بصرّامو/ بصرّاما	186	186	636	1.400
بطيما* / بطيمة			120	
بعبدوس		310	192	
بقليون/ بقيلون				4.000
بقنّة/ بقني	162	نعم		
بلاط(ـة)/ بلاط			- (كلبيين)	7.000

بنتول* (؟)			84	
بويبة* (؟)	300	310	744	
الحسانية	200	–		
حميم، حميميم	300	300	1.032	
حويزات بلغانو*	1.600			
خربة (خريبة) بتعلة*	186	186	672	نعم
خربة الشيخ*		120	120	
دبّاش				4.200
دليعة* (؟)	186	186	252	
دير ابراهيم*	312	310	492	–
دير أفريقو*	–	نعم		
دير قمّة* (؟)	310	310	540	3.200
راس كلماخو	310	310	368	1.400
زينو			120	(جبلة)
سحية*			1.980	800
سكينو*			1.512	2.000
طبرجة		372	540	1.400
عين جندل*	248	248		
غلَستو*	إلغاء الدرهم	–	2.100	
فرزلا			120	
قتلية (؟)/ القطلبة، كتلية		186	216	
قحيدنة* (؟)			6.408	
القلمون	90	90	600	(تابعة لجبلة)

القلورية	248	نعم	1.368	5.800
كفر بون* (؟)		248	–840 متمردة	
لدينة*				1.500
اللويدقية*	124	124		600
مرنيو			168	(تابعة لجبلة)
مكسيريات* (؟)	248	نعم	324	
ملوخ			360	(تابعة لجبلة)
نقورو	496	300	600	نعم

اللاذقية، وصهيون، وبرزة

كانت مقاطعة اللاذقية الضريبية صغيرة إلى حد لا بأس به، فقد ضمت في البداية حوالى عشرين قرية فقط، إضافة إلى اللاذقية التي كانت مرفأ متواضعًا. بدءًا من إحصاء عام 1547–1548م كانت ناحية وادي قنديل المنفصلة سابقًا، وهي شريط ساحلي ضيق ووعر في منتصف المسافة بين اللاذقية ورأس البسيط تسكنه بصورة رئيسة قبائل عربية وتركمانية، قد أُدمجت مع اللاذقية. (في العام 2012 بدأت وسائل الإعلام التركية أو الموجّهة تركيًّا بالإشارة إلى هذه المنطقة باسم (جبل التركمان) أو (تركمان داغي)، وهي تسمية لم ترد في أي مصدر تاريخي).



الخارطة (4) القطاعات الضريبية المأهولة بالعلويين (لتحصيل درهم الرجال)

في تلك المدة فُرض الدرهم على قرية واحدة فقط من قرى وادي قنديل، إرقنطا (غير معروفة). أما القرى العلوية الأخرى في مقاطعة اللاذقية فقد كانت تقع على ارتفاع منخفض بالقرب من الساحل أو في أواخر وادي نهر الكبير، وكان معظمها لا يبعد سوى بضعة كيلومترات شمالي شرقي المدينة التي كانوا من دون شك على صلة وثيقة بها على المستوى الاقتصادي. من جانب آخر، كانت صهيون وقراها الثمانين، إلى جانب جبلة،

إحدى اثنتين من النواحي الجبلية الكبيرة في الجزء الشمالي من لواء جبلة أو طرابلس. سيطر الكرد السنّة على مقاطعة صهيون المتوزعة حول أكثر القلاع الصليبية ضخامةً ربما [Saône في المصادر الغربية؛ أي قلعة صهيون، م]، خلال المرحلة العثمانية معظمها[30]، وكان ربع قراها فقط مسكونًا بالعلويين. وبالمثل، سيطرت جماعات كردية محلية أيضًا على مقاطعة برزة في أقصى الشمال الشرقي من سلسلة الجبال الساحلية السورية (انظر الفصل الآتي)، وقد فُرض الدرهم هناك على قريتين فقط في إحصاء 1547-1548م.

بينما ما يزال هناك كثير مما يمكن إنجازه باستخدام سجلات الضرائب العثمانية في ما يخص التاريخ الاقتصادي والإداري للإقليم برمته، فإن هذا المسح الضريبي الأول للقرى التي فُرض عليها الدرهم يقدم بعض التوضيحات حول التوزع السكاني العلوي في مناطق الجبال وفي المناطق الساحلية غربي سوريا في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وحول استقرارهم في قرى جديدة، وانتشارهم خاصةً في النواحي الواقعة في أقصى شمال سنجق طرابلس. لكن الأهم ربما هو ما توحي به هذه السجلات من علاقات مؤسساتية عادية بين الدولة العثمانية والمجتمع المحلي، بعيدًا عن جدليات التمييز الديني. وعلى الرغم من إبقاء العثمانيين على ما هو بحد ذاته ضريبة طائفية بوصفها جزءًا من سياستهم المالية العامة، وعلى الرغم من المقاومة التي واجهتهم بها مجتمعات علوية معينة، يمكن القول بأنهم قد تكيّفوا مع الظروف المحلية، حيث أسقطوا الدرهم عن بعض القرى التي دُمرت، وخفضوا ضرائب أخرى، وكلفوا إما إقطاعيين من الشيمرجية أو ملتزمي ضرائب بإعادة تطوير مناطق علوية أخرى، وتنازلوا لعشيرة الكلبية أو لقادة محليين مثل ابن مهند عن بعض المسؤوليات بصفتهم وسطاء للدولة. بالطبع، ما ليس بوسع هذه المصادر أن تخبرنا به هو إلى أي مدى كان هذا النظام بأسره ثقيلًا على كاهل الفلاحين العلويين. عادة ما يؤكد المؤرخون المعاصرون على الصبغة القمعية والتمييزية لنظام الضرائب الذي فُرض على العلويين[31]، وذلك هو عين الزعم الذي يتم تأكيده اليوم في ما يخص المسيحيين، والعرب، والبلقان، واليونانيين، والكرد،

(30) Stefan Winter, (Les Kurdes de Syrie dans les archives ottomanes), Études Kurdes 10 (2009): 132–34.

(31) مقتبس عن:

Dick Douwes, The Ottomans in Syria: A History of Justice and Oppression (London: I. B. Tauris, 2000), 142–43.

وتقريبًا كل قومية كانت تابعة إلى الإمبراطورية العثمانية. من الناحية الواقعية، لا شك أن الضرائب المفروضة على العلويين كانت مرتفعة بقدر ما كانوا يستطيعون تحمله –وهذا بالطبع كان الهدف كله من وراء الجهد الضخم الذي بذلته البيرقراطية ما قبل الحديثة في مسح، وتوطين، وضبط، ومراقبة السكان الزراعيين المنتجين للريع الضريبي. وفي هذا الشأن لم يختلف التعامل مع العلويين عنه مع سائر الرعايا. بالتحديد، فإن مدى المسح، والمراقبة، والتسجيل في دفاتر التحرير الذي خضع له العلويون يُظهر في النهاية مدى تمام إدماجهم في المنظومة الإدارية للدولة العثمانية.

الجدول 1 س. اللاذقية، وصهيون، وبرزة. قيمة درهم الرجال المقدّرة بالآقجة

السنة	1519	1524–25	1547–48	1645–46
المصدر	ت.د. 68 ت.د. 421	ت.د. 1017	ت.د. 1107	م.م. 602

اللاذقية

أبنيق* (؟)		496	344	
إرقنطا* (؟)			348	
أفريتو* (؟)	124	124	1.512	
أنقون* (؟)			1.200	
بسنادا*				2.600
جناتا			نعم	
الجندرية/ الجنديرية			نعم	
دمسرخو			2.034	10.000
الزهيريات	228	350		
السربانية*			384	
سقوبين	496	496	1.332	2.600

سنبلو* (؟)	620	620	نعم	
سنجوان				نعم
الشقيرية*			156	
طرجانو	620	620	1.860	
غامرية*	372		1.540	
فرقلو* (؟)	248	نعم	504	
فطيرو	186	186		
قادومو*	372	372	816	
قامودتا* (؟)		–	نعم	
قطربية*		248		
القنجرة			1.176	
كرسانا			264	
محنالة* (؟)			348	
المشيرفة/ مشيرفة الساموك	496	496	1.368	
المغريط			نعم	2.200
مكرمية* (؟)		496	564	3.000

صهيون

بوغيت			636	1.000
أريتو* (؟)	682	682	768	–
أسنار*/ سنار (؟)			204	
أوبين			204	
بابنا	620	620	نعم	–
بستا (؟)			368	
بشمانا		372	432	1.800
بطرنس*		186	264	
بعمران*	272	372		
بقراحة*	–		208	
بلنيو*			324	–
بلوطة			240	
بنلاز* (؟)			276	
البهلولية	620	620	588	4.000
تلا			324	
الجنجانية				نعم
جنكين*	310	310	408	
حبّاث*	62		84	
حبيت				1600
خربية أوبين*			888	
دودانية*			84	
دوير أنسر*، النسر (؟)			144	1400

دوير كرم* (الكرم)			980	1200
دير ماما				1400
ديفة			نعم	4000
رستن*			3800	2000
رقيق*	186	نعم	216	
زيدرو*			216	
سلفلو* (؟)			540	
شبلو		نعم	336	
شريفا	744	500	نعم	
شوفان* (مزرعة)				نعم
صرنا*			864	
طربينيات الحلوة*			408	
طربينيات المرتا*			756	
عروس*			نعم	
عناقية*			نعم	2400
عين التينة	496	496	492	3200
فدرة	372	372	324	
فديو	744		1656	
قريهاني*/ القريهانية	496	496	756	
الكرت	248	208		
كركيك*/ كركيت	248	248	432	
كسمين* (؟)			288	
كفرية			96	

5000	240			كيمين
	204			مرديدو
3400	1.320	500	500	مزرعة حمق*
	624			مزرعة عين التينة*
	1956			المزيرعة
	1.176			مشقيتا
–	552	496	496	مشيرفة (المتن)
1.400				مشيرفة التحتا
–	432	248	448	مصلى
	240			مليو
	276			منبسة*
	634		نعم	منجيلا
2.000				منسي*، منسة (؟)
	408	نعم		ميدن*
1.400	444			ياسنس

برزة

	176			الفريقي
	528	–	–	مازين

سنجق جبلة تحت الحكم العثماني

يدل الاهتمام الذي أولاه العثمانيون لتطوير الضرائب وجبيها من الجزء الشمالي من سنجق طرابلس بصورة خاصة، ولإحداثهم سنجقًا منفصلًا لجبلة، وفي الختام لتأسيسهم إيالة جديدة [ما نسميه اليوم ولاية، لكن هذه التسمية الأخير لم تصبح معمولًا بها في الإدارة العثمانية إلا بعد الإصلاح الإداري لعام 1864م، م] حول طرابلس شملت سناجق طرابلس، وجبلة، وحماة، وحمص عام 1579م، على الأهمية المتعاظمة لتلك المنطقة في القرن السادس عشر. ومن الممكن أن جزءًا من سبب هذه الأهمية المتعاظمة للمنطقة كان ببساطة سكانيًا. وقد أشار الفصل الأول إلى حقيقة أن المجتمع العلوي أرسى قواعده أصلًا في السفوح الجبلية غربي حماة خلال القرون الوسطى، ثم توسع تدريجيًا فقط باتجاه الشمال. إن حقيقة أن مركز المجتمع العلوي قد انتقل أساسًا إلى ريف جبلة مع حلول المرحلة العثمانية قد أُلمح إليه في خير الصنيعة الذي يُدرج بدءًا من أواخر القرن الخامس عشر عددًا كبيرًا من أسماء المشايخ البارزين بوصفهم مولودين أو قاطنين في الجرنانا، وهو اسم جغرافي محلي غير معروف اليوم لكن كان عادة يدل على منطقة الجبال متوسطة الارتفاع المحيطة بحمام القراحلة، وبسوطر، وناني على بعد 18–20 كم جنوبي شرقي جبلة[32]. مع الأخذ بالحسبان أن العلويين مثّلوا أكبر جماعة مذهبية في المرتفعات الساحلية آنذاك، يمكن القول إن هذا التوسع وحده كان عاملًا رئيسًا في نموّ منطقة جبلة. وعلى كل حال فمن المحتمل ألا يكون تمركز تمرد عام 1519 م ضد العثمانيين في المنطقة المجاورة مباشرة لجرنانا إلى جهة الشمال محض صدفة.

ومن الممكن أن يكون الجزء الأكبر من سبب اهتمام العثمانيين بالمنطقة هو رغبتهم في تعزيز سيطرتهم على السواحل السورية الشمالية الغربية ذات الموقع الإستراتيجي. لقد اتبع المماليك تجاه الإقليم الساحلي سياسة الإهمال والأرض المحروقة، حيث عمدوا إلى هدم القلاع البحرية وإعادة بناء مدن مثل طرابلس على بعد كيلومترات عدة نحو الداخل لحمايتها من السقوط في يد أية مغامرات صليبية متجددة[33]. على العكس من

(32) حرفوش، خير الصنيعة، 721-667، 682، 23-717، 26-724، 728، 92-788، 20-819، 27-823، 32-831، 49-847، 89-887.

(33) Fuess, Verbranntes Ufer.

ذلك، لم يسعَ العثمانيون وحسب إلى أن يكونوا قوة بحرية في المتوسط منذ البداية المبكرة، بل شرعوا بالاعتماد على الإقليم في القرن السادس عشر لنقل المعدات الحربية وتجنيد عساكر من القبائل للمشاركة في حملات الإمبراطورية العسكرية المتجهة شرقًا. ويرِد ذكر جبلة بوصفها سنجقًا منفصلًا للمرة الأولى عام 1564م حينما كانت تحت سلطة حبيب بيك، ابن جانبولاد بيك، رئيس مقاطعة كلّس الكردية (لواء الأكراد) في إيالة حلب. أما أن حُكم جبلة قد تم التعامل معه بصورة أساسية بوصفه إقطاعة عائلية لآل جانبولاد حتى هذه المرحلة فيوحي إليه أمر إمبراطوري من العام 1572 من وذلك حينما أُبلغ الاثنان (الأب والابن) رسميًا بأن يتولى حبيب قيادة سريّة من الرماة (القوّاصين) التي تسم تسليحها بأموال من كلّس[34].

من ناحية أخرى، مثّل غزو قبرص عام 1571م على الأرجح نقطة تحوّل في تاريخ جبلة. فمنذ غزو مصر في أوائل القرن، فإن الإيرادات الضخمة لهذه الولاية وأهمية موادها الغذائية في أسواق إسطنبول، علاوة على مكانة القاهرة بوصفها المدينة الثانية في الإمبراطورية، جعلت السيطرة على شرق المتوسط مسألة حيوية بالنسبة إلى البحرية والدبلوماسية العثمانية؛ وإن اجتياح جزيرة رودوس انطلاقًا من مرمريس، وطرد فرسان القديس يوحنا إلى صقلية، إضافة إلى إنشاء أسطول بحري جدي في الإسكندرية، كلها كان لخدمة الغرض ذاته. إن قبرص الخاضعة للبندقية التي تقع على بعد 120 من شاطئ جبلة (ويمكن رؤيتها في يوم رائق)، كانت المفتاح لضمان حماية الإقليم بأكمله. ولذلك، وبعد انتهاء الحرب في عام 1571م، هرع العثمانيون إلى إعادة إسكان الجزيرة وإعمارها، حيث تركوا وراءهم آلافًا من الإنكشارية ورجال المدفعية، والمتطوعين العزّاب ممن جاؤوا مع الحملة العسكرية للمرابطة في بلداتها وحصونها، ثم قاموا بترحيل أو اجتذاب

(34) انظر رئاسة الوزراء، الأرشيف العثماني، دفتر المهمات (مهمه دفتري) [م.د.]:

BOA: Mühimme Defteri (MD) 6:181; 12:579.

(وهو دفتر الأوامر التنفيذية، ويسمى بالتركية العثمانية «مهمة دفتري»، وتعني دفتر المهمات، ولذلك وسنرمز له في ما يلي بالرمز «م.د.»، المترجم). وحول سلالة جانبولاد انظر:

Şenol Çelik, (XVI. Yüzyılda Hanedan Kurucu Bir Osmanlı Sancakbeyi: Canbulad Bey), Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi 7 (2002): 1–34;

وحول لواء الأكراد

Winter, (Kurdes de Syrie), 135 39.

أعداد كبيرة من المستوطنين الجدد من الأناضول على امتداد السنوات اللاحقة[35]. يبدو أن السياسة ذاتها قد نُقلت إلى جبلة أيضًا، حيث يلاحظ أن عددًا ملحوظ الكبر من قدامى محاربين حملة قبرص قد كوفئوا بإقطاعات (ثيمار) هناك لقاء خدماتهم الحسنة (زياده يلداشليك) بدءًا من شتاء 1570-1571م[36]. وربما كان الصراع الذي احتدم بين ولاة [بيلربيك؛ بيك البكوات، م] دمشق وحلب حول من ستشمل ولايته السنجق الجديد أمارة أخرى على أهمية جبلة وغناها الجديدين[37]. لكن في عام 1579م أُدمجت جبلة في إيالة طرابلس الجديدة ثم مُنحت بصورة غائمة لأحد أفراد شعيب، عسّاف، أو سَيفا من عائلات الأعيان، وكان نتيجة ذلك أن أصبحت الولاية مرة أخرى مع بداية القرن السابع عشر وبصورة شبه كاملة خاضعة إلى سياسات إقطاعية شمال-لبنانية أكثر ضيق أفق[38].

على الرغم من إخضاع مناطق جبلة الداخلية بكاملها بحلول العام 1547-1548م، يبدو أن التعامل مع العلويين بقي على الدوام شاغلًا رئيسًا للسلطات العثمانية المحلية. ففي عام 1560م مثلًا، نما إلى علم بيك طرابلس أن شخصًا يُعرف بـ (سليمان)، وكان (يقيم بين جماعة الكلبية المتمردة دائمًا في منطقة جبلة، كان يقوم حتى بتحريضهم وقيادتهم عندما كانوا يعيثون فسادًا، ويهاجمون القوافل على الطرق. وكان المتمردون بعد ذلك يعطونه مسروقاتهم، وكان يجلبها إلى طرابلس أو جبلة أو أنطاكية، ويأخذ المال، ويعود إليهم)[39]. ويظهر أن البيك كان عاجزًا عن أخذ الإجراءات الكافية (وليس واضحًا في ما إذا كان سليمان نفسه علويًا)، وذلك لأن الباب العالي توجه بعد أشهر

(35) Ronald Jennings, Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571–1640 (New York: New York University Press, 1993), 214–39.

(36) م.د. 42: 367، 375، 381، 387، 389، 400، 404، 405، 436، 456، 459.

(37) م.د. 19: 72؛ م.د. 26: 30، 93.

(38) م.د. 36: 314؛ م.د. 39: 20؛ م.د. 46: 118، 197؛ م.د. 53: 237؛ م.د. 54: 195. وحول آل شعيب وجبلة تحت آل سيفا، Abdul-Rahim Abu-Husayn, Provincial Leaderships in Syria, 1575–1650 (Beirut: American University of Beirut, 1985), 13–14, 38, 41, 54.

(39) م.د. 3: 352.

عدة فقط إلى والي [بيلربيك؛ بيك البكوات، م] دمشق بعد أن اشتكى القاضي (ومسلمو جبلة جميعهم) في حلب بأن جماعة الكلبية و(الزيادين) كانت في ذلك الوقت تهاجم قرى السنجق، (تنهب وتسرق الأملاك والماعز أو المواشي، وتخرب حياة القرويين) الأمر الذي (يعيق تحصيل ضرائب الدولة (الميري))[40]. حوالى نهاية العام كتب حاكم دمشق إلى الباب العالي قائلًا إن آلاي بيك (قائد كتيبة، من الحاصلين على الثيمار) جبلة واللاذقية (وهو أعلى سلطة عسكرية في المنطقة آنذاك على الأرجح) قد أفلح في إخماد تمرد الكلبيين حيث (أمّن الطرق وقبض على كثيرين منهم)، وموصيًا بمنحه ترقية رفيعة[41].

علاوة على نزوع الكلبيين الخاص إلى التمرد، يبدو أن استغلالهم من قبل شخصيات محلية متنفذة كان معضلة مزمنة. ففي بداية كانون الثاني/ يناير 1565، أُخطر بيلربيك حلب بأن قائدًا عسكريًا سابقًا متواضع الرتبة (جري باشي)، كان قد كوفئ بإقطاعة ثيمار في جبلة، يقيم الآن في اللاذقية مع حشد من أبنائه وأتباعه، (على مقربة من جماعة الكلبية الأشرار).

وحيث أن هؤلاء يفتقدون للقادة، فإن حاجي قاسم المذكور أعلاه يقودهم ويحكمهم بنفسه، حيث يرتكب الشرور والفواحش وينضم إلى ويتعاون مع عدد من أفراد جماعة الكلبية متعوسي الحظ، ويدأبُ على استمالتهم وإغوائهم وتضليلهم. إنه يرسلهم لمهاجمة وقتل من يكره من الناس، ثم يجلبون [إليه] ما سرقوه من مال ومتاع آخر.

وطبقًا للفرمان تمكن حاجي قاسم من اغتيال وسلب اثنين من السّباهية (الفرسان) في اللاذقية بهذه الطريقة، ثم حرّض على مهاجمة قرية المزيرعة (المفترض أنها في منطقة صهيون) حيث قُتل خمسة رجال من اللاذقية وقرويّ واحد. وكان قد صدر سابقًا فرمان بإجراء تحقيق بشأن حاجي قاسم وأبنائه، إلا أن قاضي اللاذقية كان قد عُزل من منصبه قبل الشروع بذلك، كما مُزق الأمر الإمبراطوري بهذا الخصوص من سجل المحكمة واستُبدلت به صفحة فارغة. في النهاية، أقدم حاجي قاسم على تدمير الحصن الحكومي

(40) م.د. 3: 467.

(41) م.د. 4: 162. يعتبر الزيادين أو الزيادية جزءًا من الكلبيين، انظر منير الشريف، العلويون: من هم وأين هم؟ (دمشق، المكتبة الكبرى 1946) 73.

في اللاذقية، حيث سرق خشبه وحجارته ليبني قصره الخاص، وأحاط نفسه بعناصر قبلية نافذة، واستمال عددًا هائلًا من (الأوغاد وقطاع الطرق) إلى جانبه ليؤسس نوعًا من تحالف (الجلالي) [متمرد من الأطراف؛ كان الجلالية فرسانًا إقطاعيين في خدمة العثمانيين لكنهم تمردوا عليهم حين استبدل بهم الأخيرون قطعات المشاة من الإنكشارية حملة البنادق وصادروا إقطاعاتهم، م][42].

الواضح في هذه الحالات كلها هو امتناع العثمانيين عن إدانة الكلبيين أو غيرهم من العلويين على أساس معتقدهم الديني. بسبب التقديرات الضريبية لدرهم الرجال، كان الجهاز البيرقراطي المركزي على معرفة دقيقة بالانتماء المذهبي للقرى والجماعات القبلية في الإقليم لكنه آثر عمومًا عدم التعرض لهذه المسألة حتى في توبيخه للعلويين نتيجة أفعال ملموسة مثل التمرد ضد الضرائب وقطع الطرق. في تشرين الثاني/ نوفمبر 1573م على سبيل المثال، تلقى بيك جبلة أمرًا يذكّره صراحةً بأن (غالبية رعايا السنجق هم من طائفة النصيرية، والزيدية [وهذه ربما إحالة إلى عشيرة الزيادين السالف ذكرها] والكلبية). لكن هذه التذكرة بحد ذاتها لم يكن محور الخلاف: ففي حين نجح سلفه في إبقائهم (تحت السيطرة)، ما أدى إلى (تخليهم عن عنادهم وفسادهم)، لم يتضح أن البيك الحالي كان على القدر نفسه من الأهلية، حيث أفسح المجال أمام المدعو محمد بن غزّال ليختلس أموالًا من الأراضي المخصصة للعرش الإمبراطوري (خاص همايون) معيقًا من ثمّ تحصيل الضرائب المطلوبة. وهنا مجددًا، كان المتهم الرئيس زعيم عصابة محلي (علويّ أو غير علوي) يعُتقد أنه استغل العامة من العلويين؛ العلويون أو النصيريون أنفسهم لم يكونوا عرضة للاتهام[43].

على نحو مماثل، تلقى بيك جبلة في أيلول/ سبتمبر 1581م تعليمات بأن (لا تتلكأ ولا تماطل، [بل] احمِ سنجقك ودافع عنه [...] والتحق بحاكم طرابلس وأصحاب الإقطاعات والسباهيةِ في السنجق وادعمهم) كي (تقبض على طائفة الكلبية وعلى البلطجي الخسيس المسمى بَعد [كذا، م] وتعاقبهم، الذين ينشرون الشرور والفساد

(42) م.د. 6: 276.

(43) م.د. 23: 117.

في المنطقة)[44]. وبعد شهر فقط من ذلك، بلغَ بيلربيك طرابلس أن المأمورين المدنيين في جبلة، واللاذقية، والقدموس قد تقدموا بعريضة إلى الباب العالي يقولون في متنها إن (منطقتنا تقع بين مياه البحر من جهة، وبين الجبال العالية التي يقطنها قطاع الطرق من العربان المعروفين بالكلبيين الذين اشتُهروا بشرورهم وفسادهم وخبثهم من الجهة الأخرى)؛ لقد كان الناس هذه المرة بحاجة ماسة إلى المساعدة من الحكومة بعد أن هاجم قراصنة (كفار) (مسيحيون أوروبيون) اثنتين من سفن التجار وأخذوا عددًا كبيرًا من المسلمين رهائن عند رأس البسيط[45]. ألا يكون العلويون أنفسهم موضع إدانة في حالات كهذه هو ربما أكثر إثارة للدهشة إذا أخذنا بالحسبان كيف سجّل دفتر المهمات (مهمة دفتر) تعرّض أقلية شيعية أخرى، القزلباش الأناضوليين المذكورين سابقًا، إلى حملة اضطهاد ديني صريح من جانب الدولة العثمانية في الوقت نفسه تمامًا[46]. خلافًا للقزلباش، لم يكن ثمة ظن بأن العلويين يعملون بالتنسيق مع عدوّ خارجي أو يتحدون النظام الديني الإمبراطوري؛ بل عُدوا مشكلة اجتماعية في المقام الأول، وعلى هذا الأساس جرى التعامل معهم.

ويبدو أن أخطر الحوادث التي كان العلويون طرفًا فيها قد وقعت في السنوات اللاحقات، وقد يكون هذا أمارة على تزايد عدم الاستقرار والتنظيم في الحكم العثماني في الأطراف مع نهاية القرن السادس عشر. في أيار/ مايو 1582م، تلقى حاكم طرابلس أمرًا يتعلق بتمرد للكلبية أسفر عن مقتل عدد من رجال محمد بن منصور (من المفترض أنه بيك جبلة). (مع تصاعد جورهم وانتهاكاتهم يومًا بعد يوم، أُرسلت قوة إلى القدموس مباشرة)، يتابع الفرمان، ما دفع عددًا من مقدّمي العلويين (زعماء) إضافة أمير بعلبك الشيعي الاثني عشري علي بن حرفوش الذي يبدو أنهم كانوا يتعاونون معه في هذه الحالة على نحو مثير للفضول، إلى طلب السلام. لكن، (تملّك ابن منصور (منصور أوغلي) ذعر شديد) كما (هيج قطاع الطرق أهالي منطقة حصن الأكراد إلى درجة أن معظمهم هرب)،

(44) م.د. 46: 117.

(45) م.د. 46: 164.

(46) Colin Imber, (The Persecution of the Ottoman Shiites according to the Mühimme Defterleri, 1565–1585), Der Islam 56 (1979): 245–73.

وعليه فقد طُلبَ دعمًا إضافيًا من بيلربيك دمشق. وهنا مجددًا، لم يكن العلويون حتى قريبين من الموضوع الرئيس لهذا الأمر: لقد غزت الإقليم قوى إقليمية عدة، بما فيها نائب حاكم حلب وملتزم الضرائب الدرزي النافذ ابن معن، إلى درجة أن هؤلاء بدؤوا (يستخدمون هذه الذريعة) (أي تمرّد الكلبيين) لاضطهاد السكان المحليين وإرهاقهم بمطالب (متعسفة وغير قانونية) تتعلق بمتأخرات ضريبية ومدفوعات أخرى، فكان من اللازم وقفهم عند حدهم(47). أخيرًا، كتب قاضي اللاذقية حوالى كانون الثاني/ يناير 1583م إلى الباب العالي رسالة مطوّلة حول أعمال السلب التي يقوم بها الكلبيون، متهمًا إياهم بقطع الطرق ومهاجمة المسافرين باستمرار، ونهب تركمان المقاطعة الجديدة (Yeni İl) القادمين لتمضية الشتاء في المنطقة، والاشتباك مع عسكر الحكومة المحلية، وبصورة عامة التسبب بغياب الأمان في الإقليم على طول الطريق الواصل إلى جسر الشغور على حدود ولاية حلب. في ذلك الوقت كان وفد ضخم فاق تعداده خمسمئة رجل قد توجه إلى طرابلس لتقديم عريضة مفادها أنه (على امتداد العامين الأخيرين أحكمت الطائفة المذكورة سيطرتها على بيادرنا، منازلنا وبساتيننا، ويشقّ علينا بسبب ذلك إطعام أهلنا وعائلاتنا. وإذا لم تُتخذ العقوبات بحقهم، فمن المؤكد أن أذاهم وبطشهم لن يتوقف). مع ذلك، بقيت سلطات الدولة المركزية على قناعة بأن أزمات من هذا القبيل يمكن حلّها من خلال الإدارة الجيدة. وعوضًا عن فرض عقوبة جماعية أو شجب العلويين بحد ذاتهم، أمر الباب العالي حاكم طرابلس أن:

ألقِ القبض على من تسببوا بأذى أهالي المنطقة والمسافرين وقهرهم، أحضرهم أو أحضر كفيلي الغائبين منهم، وعمومًا كل شخص مطلوب إيجادهُ بحكم القانون إلى المحكمة إلى جانب خصومهم، وحقق معهم في الوقت نفسه طبقًا للقانون، واطلب من القضاة المحليين الاستماع إلى القضايا التي مضى عليها أقل من خمسة عشر عامًا، والتحقيق فيها بحضور الخصوم، على أساس الاحترام التام لمتطلبات القانون المعمول به ومراعاتها [الشرع القديم şer'-i kadim](48).

(47) م.د. 47: 109، 163. وحول علي حرفوش

Abu-Husayn, Provincial Leaderships, 130–33; Winter, Shiites of Lebanon, 45–49.

(48) م.د. 48: 268.

خلاصة: من متمردين إلى رعية

تقدّم قوانين المقاطعات (قانون نامه)، وسجلات الضرائب (دفتر تحرير)، والأوامر التنفيذية (دفتر مهمة) صورة معيارية للإدارة العثمانية لا يمكنها أن تتوافق إلا جزئيًا فقط مع الحقيقة على الأرض شمالي غربي سوريا. إن ضريبة درهم الرجال التي ورثها العثمانيون عن أسلافهم المماليك ومكّنتنا من تحديد القرى التي سكنها علويون في القرن السادس عشر، لم تُفرض بصورة موحَّدة ولا تقدّم دليلًا بذاتها على معاملة تمييزية تجاه المجتمع العلوي. ومن المرجح أن المسوحات الضريبية التي أجريت بصورة غير منتظمة وفقط بالنظر إلى فئات ضريبية معينة، قد أهملت عددًا كبيرًا من القرى أو الجماعات السكانية التي لم يكن بالإمكان تقدير ضريبتها، وذلك قبل أن يُصار إلى التخلي عنها برمتها في أواخر القرن السابع عشر. ولقد كانت المراسم التنفيذية (مهمة) تصدر عمومًا من الباب العالي استجابة إلى عرائض يتقدّم بها مراقبون محليون واسعو الاطلاع أو مسؤولون عثمانيون موجودون على الأرض، فهي تعكس من ثمّ مصالح ومخاوف تتعلق بالسياسة المحلية بقدر ما تعكس أكثر مقاصد الإمبراطورية بعدًا. على الرغم من ذلك فإن هذه المصادر لا تقدر بثمن، كما حاول أن يعرض هذا الفصل من الكتاب، وذلك لأنها توحي بعلاقة مؤسساتية عادية غير مثالية ربما لكن سمتها التطبيع، بين (الدولة) وإحدى أكثر الكتل السكانية الريفية بروزًا في الإقليم. كما هو الحال في أي مجتمع في مرحلة الحداثة المبكرة، لم تخلُ هذه العلاقة من العنف والتمرد، لكن أكثر من انشغالهم بتمرد العلويين، اهتم العثمانيون بافتقارهم للقيادة، باستغلالهم من قبل شخصيات أكثر نفوذًا، وبالطبع بقدرتهم على دفع الضرائب. إن الإسقاط المؤقت لبعض الفروض بهدف إعادة إحياء قرى علوية مهجورة، والامتيازات التي مُنحت لأفراد مثل ابن مهند، والاعتراف بالكلبية بوصفها جماعة محلية مهيمنة، كل ذلك قد لا يتفق بالضرورة مع تصوراتنا المعاصرة للتسامح، لكنه يدفع على أقل تقدير إلى التشكيك بفكرة أن إحساس العلويين بالحكم العثماني كان محددًا في جوهره بالجور والقهر.

أكثر أهمية في هذا الباب، هو أن هذه المصادر تقوّض الزعم القائل بأن العثمانيين اضطهدوا العلويين بسبب دينهم أو اكترثوا بأي صورة من الصور بهويتهم الطائفية. وهذا شأن جدير فعلًا بالملاحظة لأنه حدث في مرحلة كان فيها العثمانيون يخوضون حربًا

متواصلة مع القزلباش وإيران الصفوية، ويداوموا على التنديد بالشيعة الاثني عشرية الخاضعين إلى سيطرتهم بوصفهم (روافض) مبتدعين، وكانوا قد بدؤوا بالفعل، وهذا ما توحي به الوثائق نفسها، بإطلاق تسمية الجلاليين Celalis على متمردي الأطراف في تلك المنطقة، وهي تسمية استُخدمت للإشارة إلى ثورات القزلباش الأولى ثم أصبحت التسمية المحدِّدة لحركات التمرد العلمانية بالكامل ضد الحكومة العثمانية على امتداد الأناضول وشمالي سوريا مع منعطف القرن السابع عشر. يوجز الأمر التنفيذي الأخير الذي نسوقه من هذه المدة الطبيعة المزدوجة لسياسة الدولة العثمانية تجاه العلويين. يتعلق الأمر المذكور بصورة رئيسة بسنجق حمص وليس بجبلة، وهو جدير بالاهتمام لأنه واحد من بضعة وثائق تتناول هوية العلويين الشيعية (المبتدعة) وأعرافهم المنكرة لكنه يعود في النهاية إلى القانون الدنيوي والفوائد المالية بوصفها محورًا أساسيًا لسياسة الحكومة الإقليمية. في شباط/ فبراير 1584م، كتب الباب العالي إلى أمين ديوان سنجق طرابلس مقرًّا بما يلي:

لقد تقدمتم بعريضة تفيد بأن أغلبية سكان جبال طرابلس هم من طائفة النصيرية، الروافض، وبأنهم دائمًا يجلبون الخمر بغرض البيع والاتّجار، وبأنه من المجدي لخزينة الدولة [ميري] على أي وجه من الوجوه أن تُفرض على أمثال هؤلاء الناس ضريبة الخمر [باج خمر] وأن يدفعوا ضريبة الختم [رسم دمغة] وضريبة وزن بضاعتهم [رسم ميزان] في سنجق حمص وفي الأماكن الأخرى المذكورة كلها. وعليه فقد قررت -ما لم يكن في ذلك ضرر لمناطق الالتزامات الضريبية الأخرى- بأن يسجّل الدفتر الهمايوني [الامبراطوري، م] الجديد بأنه تُفرض على النصيريين الذين يجلبون أحمالًا من الخمر من الخارج لبيعها، ووفقًا للعرف القديم، ضريبة الخمر وضريبة الختم وضريبة الوزن في سنجق حمص وفي الأماكن الأخرى المشار إليها[49].

على غرار أماكن أخرى في الإمبراطورية، شكلت أزمات التضخم، وانتفاضات الإنكشارية، وثورات الجلالية أواخر القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر علامة على التراجع العام لسطوة الدولة العثمانية في الأطراف السورية وأدت إلى نقص حاد في المراسلات الدبلوماسية مع الأطراف، إلى حد أننا تقريبًا لا نملك مزيدًا من الوثائق

(49) د.م 52:210.

الرسمية بشأن العلويين حتى أواخر القرن السابع عشر. وبحلول ذلك الوقت، كانت طبيعة الحكومة العثمانية في الأطراف، وطبيعة المصادرة التاريخية المتوفرة قد تغيرت بصورة نوعية. كحال سائر سكان الريف في غير مكان من الإمبراطورية، سيكون العلويون من أوائل المستفيدين من هذه التغييرات: فإذا كان القرن الأول من الحكم العثماني قد امتاز بجهد هائل -وناجح في جزء كبير منه- لإدخال سكان الجبال جميعهم بوصفهم رعايا في إطار الإدارة الإمبراطورية، فإن إصلاحات التحول إلى اللامركزية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ستشهد صعود طبقة جديدة من الأعيان العلويين في الإقليم سيُعهد إليها حكم المجتمع المحلي بالنيابة عن الدولة العثمانية.

الفصل الرابع

عهد السيادة الذاتية

أعيان علويون بصفتهم ملتزمين عثمانيين

حدث تغيّر نوعي مهم في السجلات المكتوبة للتاريخ العلوي أواخر القرن السابع عشر، حيث بدأت تأخذ الشخصيات العلمانية العلوية بعين الاعتبار للمرة الأولى. إذا كانت الأسماء الوحيدة التي وقرت في الذاكرة التاريخية خلال القرون الفائتة من الإرث الديني والأدبي العلوي فحسب، حيث لا يمكن تعريف حتى المكزون السنجاري بوصفه لاعبًا سياسيًا بصورة واضحة، فقد أعطانا تماس المجتمع العلوي المباشر مع الدولة العثمانية وجهازها البيرقراطي أرشيفًا غنيًا من المفاوضات والخصومات والاستيعاب، يمكنه أن يكون قاعدةً لترجمة [ج. تراجم، م] جديدة للعلويين في بواكير الحقبة الحديثة، وأن يسهم فضلًا عن ذلك في مراجعة كليشة نفورهم الأبدي من المحيط الأوسع.

بصورة جزئية، يرتبط هذا التغيير مباشرة بأنماط المصادر المتوافرة. بينما تعاملت المسوحات المالية والأوامر التنفيذية العثمانية التي تعرضنا لها في الفصل السابق بصورة عامة مع العلويين، هذا إذا اعترفت بهم بوصفهم علويين، على مستوى غير شخصي ومغفَل، فإنه يمكن استخدام المحفوظات الوثائقية الواسعة للمحاكم الشرعية المحلية في طرابلس، وحماة وأنطاكية بدرجة أقل، لتقصي سيَر أفراد علويين عملوا بوصفهم ملتزمين (جباة ضرائب) لصالح الحكومة، إضافة إلى التعاملات مع الجيران وسلطات الدولة أو ضمن المجتمع نفسه على امتداد القرن الثامن عشر. شكلت سجلات المحاكم على الدوام دعامة أساسية للتاريخ الاجتماعي العثماني بما تحفظه من تجارب معاشة للرعايا العاديين والنساء، والعبيد، وغير المسلمين، وأقليات أخرى من المفترض أنه لم يكن لها صوت. ثمة سوء فهم شائع اليوم يقول بأن العلويين، بوصفهم هراطقة، كانوا مستبعَدين من منظومة المحاكم العثمانية. لكن، ومن الناحية العملية، لم تعترف المحاكم -التي لم تفرّق بين مصادر الفقه الدينية (الشريعة) والإدارية (القانون) والتقليدية (العُرف)، ولا يمكن من ثمّ تصنيفها محاكم (إسلامية)- على الإطلاق تقريبًا بالاختلافات المذهبية بين المسلمين، واستوعبت من دون قيد رعايا من غير المسلمين

حتى عندما كانت تعرف هويتهم الدينية من سياقات أخرى. على الرغم من ندرة استخدامها في كتابة تاريخ سوريا بوصفها جزءًا من الإمبراطورية العثمانية، تقدم لنا من ثمّ سجلات محكمة طرابلس، إضافة إلى سجلات الضرائب العثمانية الأخرى، نظرة خاطفة بالغة الأهمية إلى الظروف الاقتصادية، والتركيبة الأسرية، والصلات السياسية لطبقة كاملة من الشخصيات العلوية النافذة التي تم تصنيفها بحسب منزلتها الاجتماعية وليست الدينية.

على العكس، فإن وفرة عقود تحصيل الضرائب وغيرها من السجلات المالية من القرن الثامن عشر وحدها تعكس التحول الأوسع في الحكومة والإدارة العثمانيتين خلال تلك المرحلة. وإذا كانت الإيرادات الزراعية معظمها من شمالي غرب سوريا وغيرها من أمصار الإمبراطورية قد خُصصت أصلًا كإقطاعات تيمار عسكرية مُنحت لجنود الخيالة العثمانيين، فإن الضرورة والكلفة المتزايدتين للمحافظة على جيش جاهز من المشاة، علاوة على التضخم، والعجز في الميزان التجاري، والضغط السكاني، وسلسلة من حوادث تمرد قام بها حكام مقاطعات (ربما لهذا الأمر صلة بظاهرة بيئية يشار إليها «بالعصر الجليدي الصغير»، لكن يبقى ذلك تخمينًا على أية حال) أدت كلها في النهاية إلى التحول إلى سلطة لامركزية في القرن السابع عشر كانت سمتها تسليم عائلات أعيان محلية أو محلية النفوذ عثمانية مدة طويلة من الزمن وظائف الحكم في الأقاليم لاستغلالها بالنيابة عن الدولة. على الرغم من العمل بها سلفًا في غير مكان من سوريا قبل الإصلاح، فإن ممارسة جباية الضرائب عبر الالتزام (إضافة إلى التزام المالكانة الذي يُعطى مدى الحياة، الذي بدأ العمل به عام 1695م لكنه لم يطبق على نطاق واسع في سوريا أبدًا) لم يبلور صعود سلالات حاكمة في الأطراف مثل آل العظم (عظم زاده) في حماة ودمشق فحسب، بل أيضًا بروز كثير من بيوتات الأعيان الريفيين بوصفهم وسطاء للدولة. ومن جهتها ضمِنت فسحة الحريّة أو الاستقلالية التي تمتعت بها هذه الأسر في مزاولة تكليفاتها الحكومية، ضمن مقاطعات ضريبية عدة غالبًا، بروز سطوتها على المجتمع المحلي. على الرغم من تصويرهم أحيانًا في السرديات التاريخية القومية الحديثة بوصفهم مقاومين للسلطة الإمبراطورية العثمانية، فإن أعيان العلويين وغيرهم من أعيان الشريط الساحلي كانوا في حقيقة الأمر التجسيد الفعلي بعينه لهذه السلطة خلال القرن الثامن عشر.

يتعقب هذا الفصل مسار صعود آل شمسين وبيت الشلّف والعائلات العلوية المرتبطة بهما إلى السلطة بوصفهم أصحاب امتيازات ضريبية عثمانية. ويسعى فوق ذلك إلى إظهار أن موقعهم بوصفهم مستقلين ذاتيًا لم يتطور من هيكلية قيادية أهلية أو (قبَلية)، وإنما نتج عن هذه النقلة في بارادايم الإدارة الإقليمية العثمانية، وكذلك عن سياق اقتصادي ملائم لهم، ولا سيما تطور الزراعة التجارية للتبغ في المرتفعات الشمالية حول اللاذقية. إذا كان القرن الثامن عشر قد شهد ولادة طبقة حقيقية من الأعيان الإقطاعيين العلويين–العثمانيين، فقد شهد أيضًا إنتاج فروقات اجتماعية متفاقمة لهجرة واسعة النطاق بعيدًا عن الجبال باتجاه السهول الداخلية والساحلية وكذلك باتجاه مقاطعة هاتاي [لواء اسكندرونة، م] الواقعة جنوب تركيا اليوم. ولهذا السبب سيكون للاستقلال النسبي الذي تمتع به الأعيان العلويون في القرن الثامن عشر تأثير طويل الأمد ليس فقط على البنية الداخلية للمجتمع العلوي بل على مجمل علاقاته بالمجتمع السوري (والأناضولي) الأكبر. مجددًا نقول، لم تكن التجربة العلوية حالة شاذة ضمن تاريخ الشرق الأوسط بقدر ما كانت نتيجة سيرورات إدارية واقتصادية طويلة المدى اشتركت بها مع بقية المنطقة، وينبغي لذلك أن تُفهم ضمن الفضاء الأوسع للمجتمع العثماني والحوكمة العثمانية في المرحلة ما قبل الحديثة.

العشائرية العلوية، والتحوّل إلى عشائر، وطبقة الأعيان

كما سبق ورأينا، تعامل العثمانيون لدى اتصالهم الأولي مع العلويين مع كل قرية على حدة، وفقط في بعض أجزاء مقاطعة جبلة عُرّف الكلبيون في المصادر الحكومية بوصفهم جماعة شاملة (طائفة). لكن يبدو أن ذلك تغير مع حلول أواخر القرن الثامن عشر. مع خروج سجلات الضرائب العثمانية من الاستخدام بحلول ذلك الوقت، يظهر المجتمع العلوي في روايات الرحالة الغربيين وفي المراسلات القنصلية مجتمعًا منقسمًا جوهريًا إلى شيَع وقبائل[1]. ويمكن أن يُعزى ذلك جزئيًا إلى عنجهية الرحالة الأوروبيين المعاصرين

(1) انظر مثلاً:

See, e.g., Volney, Travels through Egypt and Syria, 2:208; Burckhardt, Travels in Syria, 156.

الذين بدؤوا مع حلول القرن الثامن عشر، خلافًا لأكثر أسلافهم تفتّحًا، وبصورة متزايدة بتخيّل وتمثيل المجتمعات الأجنبية على أساس تطوّري وعلى أساس تصنيفات من التفوق الثقافي والدونية الثقافية[2]. من جانب آخر، يؤكّد هذه الانقسامات بالذات عددٌ من الروايات المحلية، وينظر إليها كثير من العلويين وغيرهم من السوريين على أنها ذات معنى وأهمية إلى هذا اليوم.

تعود أول الأبحاث النقدية التي تناولت التنظيم العشائري للعلويين إلى القس الأنجليكاني المشار إليه قَبلًا صموئيل لايد Samuel Lyde الذي كان على رأس بعثة تبشيرية في بحَمرة في الجبال التي تعلو جبلة بين عامي 1854-1860م. وفقًا للايد، انقسم العلويون إلى (فرقتين) رئيستين: الشمسية (عبدة الشمس)، والقمرية (عبدة القمر)، وهو يقلل بجدية من شأن المدلول الديني لهذه التسميات ويصفها عوضًا عن ذلك بتجمعات عشائرية. ما يميّز رواية لايد عن سواها هو أرختنها [أي موضعتها ضمن مسار تاريخي، م] historicization لهذا الانقسام: وعلى هذا، شكّل الشمسيون الأكثر تدينًا أو التزامًا بالمجمل أقدم سكّان السلسة الجبلية الساحلية، واشتملوا على مجموعات مثل المهالبة، وبنو علي (وهم بالأصل أكراد تحوّلوا إلى العلوية)، ودريوس Diryus [أو الدراوسة، م]، والقَراطلة Qaratala، في حين كان القمريون، الأكثر عدوانية وعنادًا، هم تلك القبائل التي هاجرت من سنجار في القرن الثالث عشر أو بعده، حيث طَردوا عددًا كبيرًا من عشائر الشمسيين، وعاشوا معهم في عداوة منذ ذلك الحين. وكان الكلبيون أشهر ممثلي القمريين، والعشيرة المهيمنة في المنطقة حيث أقام لايد، الذين ((من المؤكد أنهم [...] قد وفدوا من شرقي الجبال خلال المئات الأخيرة من السنين، وفتحوا طريقًا خاصًا لهم باتجاه البحر؛ كما هزموا بني علي إلى الجنوب [...] وجماعة المهيلبيين [كذا، م] إلى الشمال))[3]. أما رواية الطويل حول الانقسام العشائري العلوي، على الرغم من أنه لا يمكن التعويل عليها دائمًا ويشوبها تضارب في تفاصيل تاريخية متعددة، فهي

(2) Jürgen Osterhammel, Die Entzauberung Asiens: Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert (Munich: C. H. Beck, 1998).

(3) Lyde, Asian Mystery, 50–54.

تؤكد فكرة الصراع الطويل الأمد بين كتلة بني علي-المهالبة والكلبيين[4]. وبحسب التراث المحلي، يسود الاعتقاد بأن أحمد بن مخلوف كان الزعيم الكلبي الأول الذي وطّد أركانه على الجانب الغربي من الجبل، حيث بنى عددًا كبيرًا من المقامات في المنطقة، وأن أحفاده هم مؤسسو السلالات الكلبية البارزة حسون، وعلي، وجركس، وأحمد. لم يُعد الكلبيون من أصحاب المنزلة المرموقة في ما مضى على الإطلاق، لكن من الواضح أن الانتماء إلى هذه العشائر قد لعب دورًا مهمًا في السياسة السورية خلال العهد الجمهوري، ولا سيما في ظل النظام الذي ترأسه أشهر أعقاب الكلبيين، حافظ الأسد[5].

بالنسبة إلى أغراضنا هنا، فإن الصعود الحديث للكلبيين مقارنة بغيرهم، وللنظام العشائري العلوي بصورة عامة، يطرح بالطبع السؤال الآتي: إلى أي مدى كان هذا الصعود نتيجة للسياسات العثمانية في بدايات الحقبة الحديثة؟ وإذا كانت المصادر القروسطية قد تجاهلت ذكر العشائرية العلوية المزعومة، فإنه يبدو من المحتمل أن اهتمام العثمانيين بالكلبيين وغيرهم -الذي بدأ أواسط القرن السادس عشر- لم يعكس اعتراف بالعشائر فحسب، وإنما احتفاءً مقصودًا بها بوصفها اللبنة الرئيسة للتنظيم الاجتماعي في المنطقة. في حين إن التأريخ الشرق الأوسطي، وليس أقلّه الروايات التقليدية نفسها لقبائل عدة، عادةً يفترض بأن القبلية كانت النمط الطبيعي والعالمي للوجود الاجتماعي السابق الدولة ضمن الجماعات الريفية والرعوية، فقد جادل الأنثروبولوجيون على مدى سنوات من اليوم بأن القبائل تتكوّن حصرًا عبر التماس مع بنية سياسية أكثر تعقيدًا، أي الدولة: سواء كان ذلك من خلال حرب ضد سلطة إمبراطورية، أم الترحيل وإعادة التوطين، أم من خلال اصطفاء أفراد محددين وتعيينهم لضبط مجموعات من السكان الأصلاء وتحصيل الضرائب منهم، وعليه تكون القبائل دائمًا منتجات مشتقة، (ثانوية) أو (كولونيالية) للدولة[6]. يؤكد الطويل ذلك أيضًا بالنسبة إلى العلويين، زاعماً أن

(4) الطويل، تاريخ العلويين، 46-412.

(5) حنا بطاطو، فلاحو سورية، النسخة الإنكليزية:

Hanna Batatu, Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and Their Politics (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), 142, 194, 217–25.

(6) Morton Fried, The Notion of Tribe (Menlo Park, CA: Cummings, 1975), 100; Richard Tapper, (Anthropologists, Historians and Tribespeople on Tribe and State Formation in the Middle East), in Tribes and

المجتمع العلوي لم ينقسم مطلقًا إلى قبائل حتى أُجبر على ذلك في مواجهة العدوان العثماني المتواصل[7]. من ناحية أخرى، وفي نقد له أكثر جذرية للمسألة، نبذ دافيد سنيث David Sneath فكرة (المجتمع الانقسامي) القبلي والعضوي برمّتها بوصفها (خيالًا محضًا)، وحاجج بأن (تنظيم العوام في جماعات تحت رئاسة أشخاص محددين هو عمل إداري على الأرجح أكثر من كونه نتاجًا لهيكلية محلية تقوم على صلات القربى)، وهو بهذا يهاجم جملة وتفصيلًا مفهوم (التحوّل إلى قبائل) tribalization بحد ذاته. وبحسب سنيث، لطالما أنتج تركّز الثروة حتى في المجتمعات الرعوية (أرستقراطيات) ريفية متراتبة، حيث لم تكن أية قرابة جوهرية مذهبية أو إثنية هي العنصر المركزي لحكمها الفعّال للمجتمع المحلي، وإنما ((سيرورات ومؤسسات النسب، وتوريث المنزلة والمنصب السياسي))[8].

لم تكن فُرص مراكمة رأس المال والتمايز الاجتماعي في الجبال الساحلية السورية مماثلة لتلك التي كانت في المجتمعات المرتحلة في آسيا الداخلية التي درسها سنيث، ولعله من الأجدى عدُّ الزعماء العلويين وغيرهم (من الوجهاء الريفيين الأقل شأنًا) (بحسب التعبير الموفّق لحنا بطاطو)، الذين استوعبهم العثمانيون، طبقة أعيان محلية وليس أرستقراطية تامة النضج. وبأي حال لم يكن المنصب السياسي بالنسبة لهم أقل أهمية بالنسبة لمكانتهم الاجتماعية. منذ زمن المماليك، سُمي كثير من شيوخ القرى أو الطوائف، بما في ذلك المسيحيون، والدروز، والاثنا عشرية، والعلويون، مُقدّمين (زعماء)، وأوكلت إليهم

State Formation in the Middle East, ed. Philip Khoury and Joseph Kostiner (Berkeley: University of California Press, 1990), 48–73; Neil Whitehead, (Tribes Make States and States Make Tribes: Warfare and the Creation of Colonial Tribes and States in Northeastern South America), in War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare, ed. N. Whitehead and R. Brian Ferguson (Santa Fe, NM: School of American Research, 1992), 127–50.

(7) الطويل، تاريخ العلويين، 08-407.

(8) David Sneath, The Headless State: Aristocratic Orders, Kinship Society, and Misrepresentations of Nomadic Inner Asia (New York: Columbia University Press, 2007), esp. 5, 20, 43, 47, 52, 59, 189.

انظر أيضًا:

Pierre Bonte and Édouard Conte, (La tribu arabe: approches anthropologiques et orientalistes), in Al-Ansâb, La quête des origines: Anthropologie historique de la société arabe tribale, ed. P. Bonte et al. (Paris: Maison des sciences de l'homme, 1991), 24–28.

مسؤولية جباية الفروض وتمثيل مجتمعاتهم في ما عدا ذلك؛ وبعد الغزو العثماني مُنح بعض أكثر المقدّمين نفوذًا في المنطقة، مثل آل حرفوش الشيعة والمعنيين الدروز، رسميًا حكم بعض السناجق، فاستطاعوا بذلك ادعاء اللقب المرموق: بيك أو (أمير). وكما فعل أسلافهم، وجد العثمانيون في استرضاء الزعماء الريفيين (ومنحهم أحيانًا رتبًا في الهرمية العسكرية للدولة) الوسيلة الأفضل في معظم الأحيان لبسط سيطرة الحكومة على الأراضي الريفية القصيّة المتعذّر بلوغها. الجديد في القرن السادس عشر كان ظهور نظام الالتزام في جباية الضرائب. وإذا كان المنصب الحكومي مرتبطًا بالخدمة العسكرية في ما مضى، فإن الاعتماد المتسارع للاقتصاد العثماني والشرق متوسطي على النقود المصكوكة monetization، وتعاظم حاجة الحكومة المركزية إلى مدخولات نقدية cash revenues أدى إلى سعي السلطات العثمانية المتزايد (لتلزيم) [التحويل إلى التزام، م] أو لتضمين [عقد شراء المحصول قبل نضوجه، م] تحصيل الضرائب في أقاليم عدة إلى أفراد محليين أو ذوي أصول محلية من فئة الأعيان الحضريين، أو الممولين الأثرياء، أو زعماء الجماعات الريفية. كانت الجبال الساحلية السورية من أولى المناطق التي ظهر فيها الالتزام، حيث امتلك زعماء (عشائريون) توّجهم العثمانيون، مثل المعنيين ولاحقًا الشهابيين، امتيازات ضريبية واسعة النطاق إلى حد شكّل معه هؤلاء (أشكالًا حقيقية من الحوكمة)[9]. وعلى الرغم من أنها كانت على مدى أضيق، إلا أن منح إقطاعات الالتزام في عدد من المقاطعات الحيوية في أقصى شمال الجبال الساحلية (حيث لعب الجنود-الإقطاعيون العثمانيون، كما ذكرنا سابقًا، دورًا أكبر من الدور الذي لعبه أمثالهم في ما أصبح لاحقًا لبنان) قد أسس لصعود طبقة من (ملاك الأراضي) العلويين أو طبقة من الأعيان الأقل شأنًا ابتداءً من القرن السابع عشر. وعلى غرار الجماعات السكانية الأخرى الشبيهة في

---

(9) قارن مع:

Ariel Salzmann, Toqueville in the Ottoman Empire: Rival Paths to the Modern State (Leiden: Brill, 2004), 21;.
فاضل بيات، دراسات في تاريخ العرب في العهد العثماني: رؤية جديدة في ضوء الوثائق والمصادر العثمانية (طرابلس، ليبيا: دار المدار الإسلامي، 2003)، 152-150.

وانظر أيضًا:

Winter, Shiites of Lebanon, 40–43, 77–79.

حول سيرورة التحوّل النقدي (أي تحويل كل شيء إلى قيمة مالية، م) وبروز الحكام الإقليميين في سورية، انظر أيضًا:

Baki Tezcan, The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 141–45.

طول الإقليم وعرضه، لم يكن النسب الأبوي عند العلويين (اللبنة الأصلية في بناء مجتمع العشيرة) وإنما آلية تنظيم طبّقتها الدولة؛ ولم يكن زعماؤهم، وقصورهم، وعشائرهم، وأحزابهم (مؤسِّسين على صياغة جديدة لمنظومة نسب محلية)، بل كانوا بالأحرى (امتدادات قروية للمؤسسة الإمبراطورية العسكرية والإدارية)[10].

آل شمسين ومقاطعة صافيتا

كان آل شمسين (آل الشبلي) من صافيتا هم أشهر الملتزمين، وأطولهم خدمةً على ما يبدو، من طبقة الملتزمين العلويين. كما نوّهنا في الفصل الثالث، كانت صافيتا الناحية الرئيسة في الجزء الجنوبي من الجبال الساحلية السورية، حيث اشتملت على حوالى أربعين قرية إلى جانب مناطق ميعار، وطرطوس، والقليعة التي أضيفت أحيانًا بوصفها إقطاعات، وكانت ضريبة درهم الرجال قد فُرضت على ما يقارب ثلث قرى تلك المناطق مجتمعة خلال القرن السادس عشر والنصف الأول من القرن السابع عشر. قبل أفولهم حوالى العام 1640م، حكم زعماء آل سيفا من شمال لبنان مدينة صافيتا، حيث لعبت قلعتها دورًا متكررًا في حربهم ضد الأمراء المعنيين الدروز[11]. ولم يرد ذكرُ الإقليم بعد ذلك في السجلات التاريخية على الإطلاق. نظرًا لوقوع صافيتا ضمن سنجق طرابلس، حُفظ عدد من عقود الالتزام والوثائق المتعلقة بها في سجلات المحكمة الشرعية لمدينة طرابلس، مما يتيح لنا نظرة فريدة إلى الدور التاريخي لعائلة شمسين بوصفهم ملتزمين محليين وإلى علاقتهم بالدولة العثمانية.

تعود أقدم سجلات محكمة طرابلس إلى عام 1666م (1077هـ)، وأما أقدم عقود الالتزام المتوافرة بخصوص صافيتا فقد كُتب في بداية السنة الشمسية-المالية اللاحقة، أي في آذار/ مارس 1667م. وفقًا لهذا العقد، فقد (بيعت) [فروخت، بالتركية العثمانية

(10) Michael Meeker, A Nation of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity (Berkeley: University of California Press, 1997), 32; Sneath, Headless State, 189–91.

(11) الدويهي، تاريخ الأزمنة، 22-321، 332؛ انظر أيضًا:

Abu-Husayn, Provincial Leaderships, 43, 48, 51, 54–55, 110.

والكلمة من أصل فارسي وتعني «بيعت»، م] مقاطعة (أي امتياز ضريبي) منطقة صافيتا، إلى الأخوين محمد وزيدان بني شمسين لسنة كاملة لقاء 15.000 قرش فضي. وتضمنت الرسوم المنوط بهم تحصيلها في المنطقة: أموال الشتاء والصيف (مال شتوي وصيفي)؛ وخراج (ضريبة زراعية) أشجار الفاكهة، وضريبة المقطوع عن عدد من الفدادين المحروثة؛ وضرائب على الصقور، والنّحل، والجواميس، وأجور العمال؛ ورسوم الاحتفال والتتويج (عيدية وقدومية)؛ وضرائب الحرير والطواحين؛ ورسوم القشلاق (التّشْتية wintering) المفروضة على العرب والتركمان الرّحل؛ وضرائب الزفاف؛ والجزية على المسيحيين وما تفرضه عليهم الكنيسة؛ إضافة إلى مستحقات (عُرفية) أخرى؛ على الرغم من الإغفال المضطرد لأي ذكر منفصل لضريبة درهم الرجال، ما يعني أنها لم تعد متداولة في كل مكان بحلول ذلك الوقت. بصورة عامة، أُضيفت هذه الضرائب كلها التي لم يُفصّل معظمها في الدفاتر مطلقًا إلى مخصصات حاكم الإقليم (خواص ميرميران)، وأصبحت الآن مفروضة على المنطقة بوصفها دفعة سنوية واحدة، بدلًا من فرضها على كل قرية أو جماعة على حدة[12].

كما توجّب تسليم ثلاثة أرباع المبلغ الكلي إلى خزينة الديوان (أي الحكومة) في طرابلس خلال (موسم الحرير) (أواخر الصيف)، وتلك حتمًا إشارة إلى ما شكّل الدعامة الاقتصادية لصافيتا، في حين توجب تسديد الباقي قبل ثلاثة أشهر من نهاية السنة المالية، أي في كانون الأول/ ديسمبر، بعد حصاد الخريف. لكن أكثر أهمية بالنسبة لأغراضنا هي الشروط المنصوص عليها في العقود والمتعلقة بعائلة شمسين نفسها. وقد أُشير في هذه العقود بجلاء إلى أن الأخوين اللذين كانا دائمًا يُخاطبان بعبارات تشريفية («القدوة الأرفع مقامًا»، «أدام [الله] سلطانهم»)، قد (سعيا إلى وطالبا) بالالتزام، الأمر الذي يوحي ربما بأنه لم يُمنح لهما أوتوماتيكيًا بل كان عليهما خوض منافسة للحصول عليه وأيضًا -على الأرجح- إثبات مقدرتهما على تسديده مقدّمًا. بعد ذلك أخذ العقد يحضّهما على مساعدة المنطقة على الازدهار، وعدم إيذاء الناس أو قهرهم، وألا يسمحوا لأحد بالتدخل في تسيير مهماتهم. والجدير بالذكر هو إلزام كل من الأخوين بترك أحد أبنائه و/ أو نسائه (رهنًا) بيد سلطات طرابلس حتى وقت سداد الالتزام بالكامل. وتنص

(12) قصر نوفل، طرابلس: سجلات محكمة طرابلس الشرعية [س.م.ط.ش.]، 1: 107.

وثيقة ثانية، أقسم فيها الأخَوان (أن يتعهدا ويتكفلا) (متعهد ومتكفل) بتنفيذ العقد، أن الأخيرين بالفعل أرسلا ابنيّ محمد وأمهاتهما، وابن زيدان وزوجته وأمه، للعيش معًا (تحت رعاية الباشا) في طرابلس[13]. وكان ذلك البند نموذجًا متبعًا في عقود الالتزام كلها في تلك المقاطعة آنذاك، لكنه أدّى في حالة العائلات الأكثر نفوذًا إلى حالات فرار مرتجلة أو حتى إلى هجمات عسكرية على قلعة طرابلس من أجل تحرير رهائنها[14]. بالنسبة لأكثر الأعيان انصياعًا مثل آل شمسين، فقد مكّن هذا الفرض على أقل تقدير بعض أفراد العائلة من العيش مدة طويلة، وربما تحصيل خبرة قيّمة، في بلاط عاصمة الإقليم.

أظهرت إحدى وقائع العنف التي حدثت على ما يبدو في السنة السابقة المنزلة الاجتماعية-السياسية التي بلغها آل شمسين في المنطقة. ففي أيار/ مايو 1667م، عقدت جلسة استماع في محكمة طرابلس حول مجموعة من تركمان الهزور الذين وُطِّنوا في المنطقة، وكانوا بناءً على ما هو واضح يؤدون خدمات دربند («ممر في الجبال»، أي تأمين طرق السفر)، لكن الذين هاجموا مؤخرًا قافلة تجارية ونهبوها بالقرب من صافيتا. ولدى استدعائهم لتفسير ما حدث، رد قادتهم بأن عبد العزيز، كتخدا القبيلة السابقة (زعيم)، هو الذي ارتكب الجرم في الحقيقة بالاشتراك مع شخص يدعى محمد بن كسّار و(المقدّم النصيري حَمد)، وقد أكد هذه الشهادة عدد من شهود العيان من صافيتا[15]. لكن أدلة إضافية تفيد بأن الأمر لم يكن محض قطع طريق. طبقًا لإفادات أُدلي بها تحت القسم بعد بضعة أيام، جمع الثلاثة المذكورون في العام الفائت عددًا من الأتباع وحاصروا سرايا محمد بن شمسين في صافيتا، وقتلوا عددًا من أعوانه. في إحدى الإفادات، صرح عدد من أعيان منطقة عكار في شمال لبنان بأن التركمان وحلفاءهم العلويين قد دأبوا على القدوم ليلًا لسرقة حيواناتهم؛ وفي هذه القضية، سرقوا أيضًا قنطارًا ونصف من الحرير وحيوانات وأمتعة أخرى كانت قد جُمعت من القرى ضرائب وخُزنت في سرايا آل شمسين، قبل أن يعمدوا إلى إضرام النار في مبنى السرايا نفسه. خلافًا لمحمد بن كسّار

(13) المصدر السابق، 1 :5.

(14) Winter, Shiites of Lebanon, 79, 87; Winter, (Kurdes de Syrie), 131.

(15) س.م.ط.ش. 1: 17.

والمقدّم حَمد، مثُل عبد العزيز بنفسه أمام المحكمة وأنكر الاتهامات كلها[16]. وفي حين أننا لا نعرف كيف حُلت القضية في نهاية المطاف، لكن يبدو أن هذه الحوادث مجتمعةً كانت هجمات مدبرة للنيل من سلطة آل شمسين ووجاهتهم وقاعدتهم المالية، أكثر مما كانت خرقًا للقانون من جانب عبد العزيز وداعميه العلويين.

إن الأدلة المتعلقة بالتزام صافيتا خلال العقود التالية متشظية بعض الشيء. لم تكن مداخيل المنطقة كلها دائمًا وبالضرورة متضمَّنة في الامتياز الضريبي. ففي 1668م على سبيل المثال، منح الباب العالي ابنَ أحد الضباط العثمانيين المتوفين وقائد وحدة محلية من الجيش أجزاءً من زعامت (إقطاعة عسكرية) بقيمة 32000 آقجة (تقريبًا 267 قرشًا) كان الضابط قد انتفع بها سابقًا في السديدة [ونرجح أنها السويدة – م] وقرى أخرى[17]. في تلك السنة نفسها، لم يُمنح التزام المنطقة الإجمالي لآل شمسين بل لعائلة حمادة النافذة من شمالي لبنان، لتكون المنطقة بذلك أقصى ما وصلت إليه أعمال الالتزام لهذه العائلة على الإطلاق. وفي هذه الحالة، خُفضت قيمة العقد إلى 14.000 قرشًا، ربما لأن آل حمادة كانوا أصلًا يديرون امتيازات ضريبية عدة في المنطقة، بما في ذلك منطقة عكّار المربحة[18]. المرة اللاحقة التي نسمع فيها بالتزام صافيتا كانت في ربيع العام 1686م حين أعيد إقرارها بوصفها ملكية مشتركة [بِر وجه اشتراك؛ أي على وجه الاشتراك بالتركية العثمانية، م] بين المدعو مراد بيك والمقدّم محمد بن أحمد. وبحلول ذلك الوقت كانت قد ارتفعت قيمتها إلى 19.000 قرشًا وشملت رسومًا عدة كانت قد سمّيت مؤخرًا مثل ضريبة الصّرافة (صرفية) ورسوم الرّعي (أوطلاق أقطجاسي). وتشير نسخة ثانية من العقد أُصدرت بعد بضعة أسابيع (وتضم قائمة برسوم مختلفة) إلى المقدّم وإلى درويش بيك بدلًا من مراد بيك[19]. في الحالتين كلتيهما، تدلل هذه الوثائق على وجود شراكة وظيفية بين مسؤول عسكري عثماني وأحد الأعيان العلويين المحليين في عمل تحصيل ضرائب التزام صافيتا.

---

(16) س.م.ط.ش. 1: 19-18.

(17) س.م.ط.ش. 2/1: 74.

(18) س.م.ط.ش. 2/1: 61-60.

(19) س.م.ط.ش. 3: 69، 173، 191.

إذا بدا أن عائلة شمسين قد احتجبت بعض الشيء في الجزء الأخير من القرن السابع عشر، فإنها ستعود لتهيمن على صافيتا مجددًا طوال القرن الثامن عشر. أقدَم الأدلة التي نملكها بهذا الخصوص يعود تاريخه إلى كانون الأول/ ديسمبر 1721م، حين أَخطَر الباب العالي قاضي طرابلس بأن (شيخ مقاطعة صافيتا، شبلي، قد هرب) (متنصلًا من تعهداته المالية) ولاذ بالقرى (العلوية) الواقعة على السفوح الجبلية غربي حماة. ولكن، ونظرًا إلى أن السكان المحليين هناك لم يكونوا (أصدقاءه ولا كفيليه)، فلا يجب إجبارهم على سداد المبلغ المستحَق عن صافيتا[20].

على الرغم من ذلك، بقيت عائلة الشبلي محتفظة بسيطرتها على التزام تلك المنطقة. وبعد عامين فقط، في نيسان/ أبريل 1724م، تقدّم الشيخ درويش (ابن شبلي شمسين) بالتماسٍ خلال محاكمة رستم آغا (ستتعرض له في القسم الآتي)، الزعيم الإقطاعي الذي ذاع صيته في شمال سوريا، مطالبًا بأموال كان نائب المذكور قد جمعها على ما يبدو، لكنه لم يسددها عن التزام صافيتا للعام الفائت[21]. ونلحظ في العام 1729م أن درويش بن شبلي نفسه قد دخل في شراكة معقدة على خمسة أسداس الالتزام (حاز السدس الباقي من الالتزام أبو قاسم الشبلي، الذي ربما كان أيضًا أحد أقاربه) بما مجموعه 27.000 قرش؛ وكان شريك درويش في تلك الحالة رجل مسيحي من قرية الكفرون (قرب مشتى الحلو)، بينما قدّم كفالة تنفيذهما للعقد اسماعيل بن الزعنَبي، وهو أمير إسماعيلي من القدموس[22]. وبعد عقد من الزمن، عام 1738م، تشارك درويش مع ابن أخته ملحم [أو ملحم، م] بن حسين شمسين على كامل الالتزام (33.050 قرشًا)، وأرسل اثنين من أبناء عمومته إلى طرابلس كـ (استيثاق). كما أُصدر عقدين إضافيين لدرويش وملحم، مرةً أخرى بضمانة ابني عمومة الأول، واحد بقيمة 1.500 قرش، والثاني بقيمة 2.500 قرش، وعلى الأرجح كان العقدان يغطيان مدفوعات متأخرة من سنوات سابقة[23].

(20) م.د. 130: 249.

(21) س.م.ط.ش. 2/4: 67.

(22) س.م.ط.ش. 5: 18.

(23) س.م.ط.ش. 7: 7-6، 106.

لم تكن الناحيتان الأصغر، طرطوس وميعار، واللتان وصفتهما بعض مسوحات دفاتر التحرير بالتوابع لصافيتا، موضوع عقود التزام مستقلة في سجلات محكمة طرابلس، ومن المحتمل أنهما كانتا جزءًا من امتياز صافيتا الضريبي الأكبر.

لم تتغيّر التفاصيل المالية في عقود آل شمسين الضريبية إلا الشيء اليسير على مدى السنوات اللاحقة ولا ينبغي لها أن تعيقنا هنا[24]. من جانب آخر، تسمح لنا هذه الوثائق بتقييم الانخراط المتزايد لعشيرة شمسين وللسكان المحليين كذلك في عملية الالتزام الضريبية على مستوى الإقليم. ففي آذار/ مارس 1740م مثلًا، تشارك درويش مع أخيه علي بن شبلي شمسين، لكن هذه المرة وقّع على عقدهم بوصفهم كفيلي دزينة متنوعة من أفراد العائلة، بما فيهم أخوان آخران وابن أخ، ومشايخ خمس عشرة قرية تحت سيطرتهم، غير علوية في أغلبها، إضافة إلى ثلاثة من المقدّمين العلويين. وقد كانت هناك احتياطات مشابهة في أجزاء أخرى من الجبال الساحلية السورية-اللبنانية، فبدءًا من أواسط القرن الثامن عشر كان من المعهود والمتوقع بصورة متزايدة أن يضمن مشايخ القرى المحلية تعهد ملتزمهم وأن يشاركوه الذّمة المالية[25]. لسبب ما أُعيدت كتابة هذا العقد بالتحديد بعد أشهر عدة، حيث يظهر فيه علي شبلي بوصفه أحد الضامنين، ويعود ملحم حسين إلى دوره بوصفه شريكًا لدوريش، وحيث أصبحت الكفالة أكثر جدّيةً قدّمها اثنان من الآغوات المحليين، أي من الضباط ذوي الرتب المنخفضة. ونجد أيضًا بين الضامنين في نسخة العقد المنقّحة والد ملحم، حسين شمسين، مما يشير إلى أن تسديد التزام صافيتا قد أصبح مسؤولية جماعية ومشتركة واتسع ليشمل أصهار عائلة الشبلي كذلك[26]. وفي عقود لاحقة، أرسل ملحم بدوره اثنين من أبنائه، وعددًا من أبناء أخوته، وأحد أبناء خاله، محمد بن إدريس رسلان، للعيش تحت الإشراف الرسمي حتى سداد الالتزام؛ وقد تحوّلت إقامة الرهائن بدءًا من عام 1746م إلى قلعة جزيرة

(24) على الأقل فإن نسخًا من بعض عقود التزام آل شمسين في تلك المدة قد أُرسلت إلى إسطنبول وحفظت في أرشيفات رئاسة الوزراء، مجموعة رئاسة قلم المحاسبة/مقاطعة طرابلس الشام (باش محاسبه قلمي/طرابلس شام مقاطعه سي) [د.بش.م.ط.شم.]: Başbakanlık Archives' Başmuhasebe Kalemi/Trablus-Şam Mukataası (head accountancy/ Tripoli tax farm) collection [D.BŞM.TŞH] 11:61, 13:52.

(25) Winter, Shiites of Lebanon, 162–64.

(26) س.م.ط.ش. 7: 257، 326.

أرواد مقابل طرطوس بدلًا من طرابلس ليكونوا أقربَ إلى عائلتهم[27].

إذا كان آل شمسين قد تمكنوا بهذه الطريقة بسط سيطرتهم على الجزء الجنوبي من جبال العلويين، فإن مدة حكمهم لم تخلُ من القلاقل. فقد اشتكى الباب العالي مرارًا من أن نصيريين وقطاع طرق ومبتدعين آخرين يجعلون الطرق بين حماة، وحمص، ودمشق غير آمنة ويهددون طريق الحج؛ وفي إحدى السنوات الحافلة أكثر من غيرها بالمشكلات، كلّف الباب العالي بيك حماة تحديدًا بالمضي للتحقيق في أمر ((أولئك الأفظاظ الوقحين [...] المصممين على قطع الطرق من حدود معرة النعمان على طول الطريق وصولًا إلى أقصى حدود حماة، وحمص، وحصن الأكراد)) و(مهاجمتهم وتلقينهم درسًا)، على ألا يستغل ذلك ذريعة لاضطهاد الفقراء والأبرياء في المنطقة[28]. فعلى سبيل المثال، بلغت أعمال العنف والنهب عقر الدار عندما هاجم حسين بن عمر من عشيرة الدندشلي المقيمة في الشعرة الذي كانت له سمعة مخيفة نتيجة عمليات السلب التي ارتكبها في منطقة عكار، عددًا من قرى صافيتا في العام 1732م وساق معه قطعانًا من الماشية، الأمر الذي دفع السكان المحليين للتقدم بشكوى رسمية بهذا الخصوص إلى السلطات الرسمية[29]. وفي قضية مثيرة للغاية من العام 1724م، سيق المدعو يوسف بن فخر الدين من منطقة صافيتا للمثول أمام المحكمة في طرابلس، وأكد بملء إرادته أن والده من طائفة النصيرية، وأنه عمل في خدمة أبي فيّاض ضابط dabit [جابي الضرائب] في قرية تفاح[ـة] [العلوية]، و(أنني نبّهتهُ [أي أبا فياض] إلى مشكلة أخذه البطيخ من حقل البطيخ الذي كان قد باعه إلى غريب يُدعى الحاج إبراهيم بن عبد الله، وأنه أمرني بقتله [أي إبراهيم]. فذهبت إليه، وخنقتُه، ثم أخذت حجرًا كبيرًا بيدي وضربته به تحت أذنه، ما جعل دمه يسيل وأسلتُ دمَه. ثم تركته هناك ليموت. لكنه بقي حيًا حوالى أربعين يومًا ثم توفي من أثر الضربة والاختناق). كان هذا الاعتراف شرطًا لطلب القصاص. وبالنظر إلى غياب وصيّ أو ممثل للضحية، حكم القاضي المبجّل بأن حاكم الولاية المذكورة هو من يملك حق قصاص، وعليه فالأمر متروك لنائبه (الحاضر هنا في

(27) س.م.ط.ش. 8: 100، 29-328؛ س.م.ط.ش. 9: 94.

(28) م.د. 112: 155؛ م.د. 147: 124a.

(29) س.م.ط.ش. 6: 10-108.

المحكمة) [...] إما أن يصفح عن المذكور أو يطالب بالقصاص منه، وذلك أمر ضروري من أجل النهي عن المنكر والحيلولة دون ارتكاب آخرين أفعالًا مماثلة[30].

هذه القضية مثيرة للاهتمام بالطبع لأن هوية المتهم المذهبية أُخذت بالحسبان، بيد أنها لم تلعب دورًا في إدانته -كما يبدو- (نظرًا لأن الحُكم كان قد تُرك لتقدير السلطة السياسية في نهاية المطاف). في واقعة أخرى عام 1732م، كانت الهوية العلوية وبصورة مبطنة عاملًا من عوامل نزاع على الضرائب، حين اتَّهم مقدّم محلي، (النظير البارز) ضرغام بن قانصوه، يوسفَ بن علي التركماني بعدم الإسهام في دفع ضريبة الميري (الضريبة المخصصة لخزانة السلطان) في منطقة صافيتا. ولدى سؤاله، أجاب يوسف بأنه ابن (الفقيه الشهير) علي التركماني، وبأنه وُلد في طرابلس، وأن ليس عليه أية ضرائب في هذه المنطقة، و(بأنه سنّي، بينما سكان وأهل صافيتا نصيريون، وهو بريء منهم). وقد دعم إفادة يوسف شهود عدول عدة، ورُفض من ثمّ ادّعاء المقدّم[31].

وفي عام 1743م، حصل نزاع مشابه حول حدود السلطة الضريبية مسّ آل شمسين مباشرة، وذلك عندما جاء وكيل عن (سكان طرطوس) إلى المحكمة، واشتكى من أن آل شمسين قد استحوذوا على قطعة أرض بالقرب من صافيتا وباشروا زراعتها على الرغم من وجود أمر من الوالي يؤكد تبعية هذه الأرض لطرطوس. عقدت جلسة استماع بحضور درويش شبلي وملحم حسين، رُسمت فيها بالضبط حدود قطعة الأرض التي تمتد على طول الطريق نزولًا إلى البحر، وحاجج فيها أيضًا ضابط طرطوس [محصل الضرائب، م]، مصطفى آغا، بأن رسوم القيشلاق [التشتية، م] المجباة من قبائل العرب والتركمان وغيرها من الرسوم كانت تذهب دائمًا إلى ناحيته. أنكر درويش وملحم هذا الادعاء، لكن الشهود أدلوا مرة أخرى بما يناقض ادعاءهما، فأُمر الاثنان بالتخلي والكف عن استغلالهما الأرض[32]. على غرار القضية السابقة، يمكننا التخمين بأن هوية درويش وحسين المذهبية لم تكن في مصلحتهما في مواجهة آغا طرطوس المسلم وشهوده، إلا أن

---

(30) س.م.ط.ش. 4/2: 60.

(31) س.م.ط.ش. 6: 124.

(32) س.م.ط.ش. 8: 5-4.

ذلك لم يظهر صراحةً في جلسات المحكمة. رسميًا على الأقل، توحي السجلات بأن آل شمسين وعدد من المقدّمين العلويين والشخصيات الأخرى كان يُسمح لهم باستخدام محكمة طرابلس السنّية الحنفية، وأنهم كانوا يُخاطبون بجمل الاحترام، ويُعاملون على قدم المساواة مع الآخرين.

في حقيقة الأمر، بدا أن المعضلة الأكبر التي واجهت آل شمسين في تلك السنين كانت تفاقم مديونيتهم. والجدير بالملاحظة أن درويش وملحم دخلا في العام 1749م في عقد على جزء من التزام صافيتا قيمته 24050 قرشًا، في الوقت الذي كانت عليهم بقايا متراكمة من سنوات ماضية إضافة إلى مدفوعات أخرى متأخرة بلغت قيمتها إلى ذلك الحين 20.143 قرشًا إضافيًا[33]. في أواخر السنة اللاحقة أي في تشرين الأول/ أكتوبر من عام 1750م، عُقدت جلسة استثنائية في محكمة طرابلس لتسجيل ديون مقاطعات آل شمسين وديون مناطق أخرى، حيث فاق مجمل ديون ملحم ودرويش في ذلك الحين 35.000 قرشًا. وربما ليس من قبيل الصدفة أن يتم في ذلك الحين أيضًا إرسال رهائنهم للعيش في طرابلس بدلًا من أرواد[34]. وفي الوقت نفسه تقريبًا، كما سنعرض لاحقًا في هذا الفصل، بدأ تقسيم التزام صافيتا إلى قطاعات عدة، منحت إلى عائلات علوية أخرى على صلة بآل شمسين إلى حدّ ما. لا يعني هذا كله ضرورة أن آل شمسين أو آل شبلي قد فقدوا منزلتهم لدى السلطات العثمانية: فالدِّين، وضعف الحصانة القانونية، وتأجيج المنافسة مع متعهدي ضرائب آخرين كانت وسائل أساسية اعتمدتها الدولة ما قبل الحديثة لإبقاء طبقة الأعيان تابعة وموالية. ومن جانب آخر، هذه مؤشرات على أن المنطقة بأسرها -بعائلاتها البارزة وفلاحيها- ستقع تحت وطأة ضغوط سياسية ومالية متعاظمة في النصف الثاني من القرن.

(33) س.م.ط.ش. 10: 163، 246.

(34) س.م.ط.ش. 11: 36، 71-70.

بيت الشِلّف

يتسم تاريخ المقاطعات الشمالية من الجبال الساحلية السورية بقدر أكبر من الغموض مقارنة بصافيتا. كان من المفروض أن تُسجل عقود الالتزام عن سنجق جبلة في محكمة جبلة، لكن ليس من المعروف إن كانت هذه السجلات ما تزال موجودة. تقريبًا، الإحالات الوحيدة لهذه المنطقة في هذه المدة موجودة في الأوامر التنفيذية العثمانية المتعلقة بمستحقات الضرائب المتأخرة وبقطع الطرق أو في روايات الرحالة الغربيين، إلا أن تلك المصادر عرَضية ولا تقدّم إلا القليل عن طبقة أعيان مستقرة، وتوزيع المناصب المالية، أو جوانب أخرى للمجتمع المحلي. أواخر العام 1691م على سبيل المثال، نبّهَ الباب العالي بيلربيك طرابلس إلى أن عددًا من المقدمين النصيريين في جبال جبلة، ومنهم مُرسن بن المخنوق، سليمان بن محفوظ، محمد بن شلّف، وشاهين بن سلحَب قد تحالفوا مع تركمان من منطقتي صهيون وبايزيد المجاورتين، ما أدى إلى انتشار الفساد وعجوزات ضريبية، الأمر الذي يستلزم قتلهم أو طردهم[35]. بعد بضع سنوات، ذكر القسيس الإنكليزي هنري ماوندريل Henry Maundrell، في الحديث عن رحلته من حلب إلى اللاذقية شتاء العام 1697م، أنه أمضى بضعة أيام تعسة في وادي النهر الكبير شمالي اللاذقية: في البهلولية -في الحقيقة واحدة من القرى العلوية الرئيسة في المنطقة- أمضى ليلته الأولى بطريقة غير لائقة في ضيافة آغا يتكلم التركية، بينما في الليلة الثانية، رفض أهالي الشلفوطية -[هي قرية الشلفاطية، م] القريبة التي ذكر أن أهلها (يكرهون وينكرون [الخلفاء الراشدين] أبا بكر وعمر) لكنهم (يصنعون كميات كبيرة من النبيذ الجيد، ويشربونه بكثرة)- أن يتركوه ورفاقه المبللين بالمطر يأوي إلى المقام الموجود في القرية[36].

لحسن الحظ، فإن تاريخ واحدة من العائلات العلوية البارزة في المنطقة، بيت الشلّف، يظهر جليًا من خلال صلاتها المتشابكة مع أكثر الزعماء الإقطاعيين نفوذًا في الأطراف

---

(35) م.د. 102: 61.

(36) Henry Maundrell (d. 1701), A Journey from Aleppo to Jerusalem, at Easter A.D. 1697 (Boston: Samuel Simpkins, 1836), 11–21.

الشمالية الغربية من سوريا خلال القرن الثامن عشر؛ آل رستم آغا. بقي التاريخ الخاص بآل رستم آغا مجهولًا بمعظمه على الرغم من أن مجال تأثيرهم ضاهى في بعض الأحيان الإمارة الشهابية الشهيرة في لبنان، وأسباب ذلك لم تكن فقط قلة المصادر التأريخية حول الإقليم الشمالي، وتشتت الأدلة الوثائقية على نطاق واسع بين أرشيفات إسطنبول، وأنقرة، وأنطاكية، وحلب، وطرابلس، بل ربما أيضًا لكونهم أكرادًا. يرد ذكر آل رستم آغا للمرة الأولى العام 1695م، حين مُنح حسن بن رستم حق الانتفاع بمالكانة، أي الامتياز الضريبي مدى الحياة الجديد الذي بدأت الإمبراطورية العثمانية العمل به في تلك السنة، ما أعطاه حقوق شبه-ملكية لأغلب منطقتي القصير وباير [باير بوجاق، م] في جبال ولاية حلب شمال البهلولية مباشرة[37]. يبدو أن ذلك وضع آل رستم آغا في موضع منافسة مع لاعبين محليين ومن ضمنهم آل الشلّف الذين كانوا، كما سبق ورأينا، منخرطين بأعمال قطع الطريق في المنطقة منذ عام 1691م. تشير أوامر ديوان الإنشاء العثماني والمحفوظة في سلسلة ملاحق (ذيل) دفاتر المهمات [السجلات التنفيذية، م] إلى واقعة عنف عام 1698-1699م حيث:

اجتمع محمد بن الشلّف من طائفة النصيرية، ومعه أقاربه وأتباعه، إضافة إلى سليمان من البهلولية وعصابات ابنيه محمد وحسون، وزعماء منطقة باير، ومصطفى من الكرد الشكسان، مع آلاف عدة من أفواجهم النصيرية وهاجموا حسن بن رستم بينما كان مسافرًا بين جبلة واللاذقية، وجسر الشغور يتابع شؤونه الخاصة، وقتلوا عددًا من رجاله، وقطعوا 124.000 شجرة توت، وأحرقوا محاصيل التبغ وغيرها في مزارعه خارج اللاذقية.

وهنا كان العلويون في الحقيقة يعملون مرة أخرى بالنيابة عن مصالح أكثر نفوذًا، ونعني بالتحديد مصالح المدعو بربر مصطفى وغيره من أعداء حسن رستم (الحاقدين) في اللاذقية، وقد حُكم على هؤلاء حينئذٍ بناءً على فتوى صادرة من شيخ الإسلام في

(37) فايز قوصرة، الرحالة في محافظة إدلب، إطلالة تاريخية (حلب: مطبعة الشرق 88-1985)، 2: 54-152؛ وانظر:
Stefan Winter, (Les Kurdes du Nord-Ouest syrien et l'Etat ottoman, 1690–1750), in Sociétés rurales ottomanes, ed. Mohammad Afifi et al. (Cairo: IFAO, 2005), 252–57.

إسطنبول بتعويضه عن الخسائر الواقعة عليه[38]. طبقًا للائحة متأخرات مقاطعة طرابلس من عام 1709–1710م، كان محمد بن الشلّف واحدًا فقط من وجهاء ريفيين عدة أقل شأنًا حصلوا على امتياز ضريبي في جبال اللاذقية خلال تلك المرحلة[39]. على الرغم من ذلك، كان يبدو أنه هو من برز بوصفه منافسًا رئيسًا لآل رستم آغا؛ كما يشهد على ذلك، ضمن مؤشرات أخرى، سعيهم إلى قتله بعد سنوات عدة، حوالى العام 1714م. ونستنتج ذلك من مجريات محاكمة ضخمة بتهم القتل والاختلاس عقدت لمقاضاة رستم أكبر أبناء حسن رستم عام 1724م، وتحتل محاضر هذه المحاكمة الجزء الأكبر من أحد مجلّدات سجلات محكمة طرابلس. كان السبب المباشر لهذا الاتهام قتلَ أحد أبناء الفلاحين المحليين من دون مسوّغ قبل سنوات عدة، الجرم الذي أدى فعلًا إلى إعدام رستم لاحقًا. من جانب آخر، وفي خضم المحاكمة التي استغرقت أسبوعًا، اتُّهم رستم بتهم إضافية عدة، تشير بحد ذاتها إلى مدى اتساع هيمنة عائلته في المنطقة. في واحدة من الإفادات، شهد خمسة وثلاثون ملتزمًا مختلفًا أن (رستم آغا من اللاذقية، والمعروف بابن حسن الكردي)، كان يقوم بانتزاع ضرائب الدولة ورسوم الجزية منهم (ظلمًا ودون حق) على امتداد العقد الماضي. واشتملت قائمة الأماكن المبتلاة على مقاطعات بأكملها مثل الخوابي، والمرقب، والقدموس، والكهف، إضافة إلى مناطق القرداحة، وبني علي، والبهلولية، وجبال الكلبيين العلوية –وهي مناطق ضريبية كانت قد حلت محل أو خلفت جبلة، وبلاطنس، وصهيون مع حلول ذلك الوقت– وعلى قرى مأهولة بالعلويين مثل بيت ياشوط، واسطامو، وطبرجة التي يبدو أنها كانت قد قُسّمت إلى مزارع جزئية أصغر التي قاست جميعًا بطريقة أو بأخرى من تدخل آل رستم آغا[40].

(38) رئاسة الوزارة، الأرشيف العثماني، ذيل دفتر المهمات (مهمه ذيلي دفتري) [م.ذ.] 12: 173، 175.

(39) م.م. 4455: 41.

(40) س.م.ط.ش. 2/4: 68.



الشكل (1 . 4) حقول التبغ قرب سلمى (2011)

إضافة إلى هذه الدعوى الجماعية، اتُهم رستم بن حسن رستم آغا أيضًا بسرقة مال من بعض الأفراد في المنطقة أو بإساءة معاملتهم. كنا قد أشرنا سابقًا إلى أن الشيخ درويش شمسين كتب إلى المحكمة عام 1724م ساعيًا إلى ردّ مستحقات كان أحد مساعدي رستم قد جمعها لكنه لم يسددها من منطقة صافيتا في أقصى جنوب جبال العلويين. وفي عقر داره، اتهم عددٌ من القرويين المختلفين رستم بالابتزاز، وكان من بينهم قرويون من قرية الحسينية العلوية في منطقة جبلة[41]. وختامًا، أرسل (المقدّم علي ابن المقدّم محمد والمعروف بشلّف أوغلو بـ[ابن شلّف] من قرية كيمين في منطقة اللاذقية)، بعريضة إلى المحكمة تنص على أنه (منذ عشرة أعوام خلت، دعا المذكور رستم والدي محمّد بن أحمد إلى سراياه بوصفه ضيفًا. وفي لحظة متفق عليها دلّى بحبل حول عنقه وأخذ يشدّ أحد

(41) س.م.ط.ش. 4/2: 61، 65-63؛ انظر أيضًا: م.د. 131: 469.

طرفي الحبل بينما ابن عمّه موسى يشد الطرف الآخر، ما دفعه إلى الصراخ وما أدى إلى قتله خنقًا). ولدى الطلب منهم تأكيد دعوى علي الشلّف، مثُل ثلاثة (رجال معروفين بنزاهتهم من مسلمي اللاذقية) أمام القاضي ليؤكدوا أنهم شهدوا الجريمة بأنفسهم. بناء على هذا الدليل، عاينت المحكمة في اليوم اللاحق شهادة خطية أخرى من بيت الشلّف، شهدت فيها العائلة أنه بعد قتل والدهم (جاء رستم آغا إلى قريتنا مع 78 من المرتزقة اللّاوَند [جنود عملوا في البحرية، م] وسرقوا عددًا من الممتلكات من بيتنا) (150 رأسًا من الجاموس، والخيول، والأبقار)، وطالبوا بتعويضات عنها أقرّتها لهم المحكمة[42]. يقدّم سجل المحكمة نفسه توضيحات مهمة عن تكوين عائلة الشلّف. يعود أجداد محمّد إلى جيلين سالفين، مما يوحي بأن العائلة كانت متجذرة في المنطقة قبل أن تترك علامتها في الوثائق التاريخية. وأقرّت المحكمة بثمانية عشر فردًا من العائلة بصفتهم ورثته الشرعيين: أربع زوجات، وسبعة أبناء راشدين وابن قاصر، وست بنات بالغات. وذُكر أن واحدة من زوجاته هي ابنة (الأمير شاهين). في حين كان اسم شاهين شائعًا نوعًا ما، إلا أن عددًا قليلًا جدًا من الأعيان في المنطقة يمكن أن يدّعوا لقب الأمير؛ وبالاستدلال من قضية ميراث منفصلة على صلة بأمراء القدموس الإسماعيليين، يرجح أن يكون شاهين هذا شقيق الأمير إسماعيل نفسه الذي كان ذُكر أعلاه بوصفه ضامنًا لامتياز آل شمسين الضريبي[43]. عُرّف ثلاثة من أبناء محمد الشلف الراشدين بوصفهم مقدّمين، ما يوحي بسيطرة مهمة على سكان القرى المحليين في منطقة اللاذقية. وبينما سُمي ابنه الأكبر أحمد وصيًا على التركة، إلا أن المبادرة بالدعوى، كما ستُظهر الأحداث، والسلطة الحقيقية في العائلة قد آلتا إلى ابنه الثاني عليّ. أكثر أهمية بطبيعة الحال، هو حقيقة أن احتكامهم إلى المحكمة العثمانية في طرابلس، والدعم الذي تلقوه من شهود اللاذقية السنّة، والحكم لصالحهم ضد آل رستم آغا (السنّة) كلها دلالات على مدى تجذّر بيت الشلف وقبولهم ضمن مجتمع الوجهاء في شمال غرب سوريا في ذلك الوقت.

(42) س.م.ط.ش. 4/2: 62-61.

(43) س.م.ط.ش. 4/1: 26.

ومع إزاحة آل رستم آغا مؤقتًا من طريقهم، لم يضع آل الشلف وقتًا في ترسيخ أنفسهم الجماعة المهيمنة الجديدة في المنطقة. في العام 1730م تلقى حاكم طرابلس أمرًا عاجلًا يحذّره من أن أحد المقدّمين من مقاطعة جبلة الضريبية، النصيري المعروف بعلي شلّف أوغلو [ابن الشلّف، م]، عاملًا بموجب الخبث والشرّ المستوطنين في قلبه والمعروفين عن أهل طينته، يتمنى أن يضع يديه على مقاطعات تلك المنطقة كلها. لقد انقلب وشذّ عن درب الطاعة ومضى متبعًا طريق التمرد واللصوصية، ولم يكفّ عن اضطهاد وإيذاء الفقراء من العامة الذين لم يوافقوا نزواته. وهكذا وفي العام المنصرم، وحين خرجتَ أنت، الحاكم، إلى الجردة [فرقة لملاقاة موكب الحج وتزويده بالمؤن اللازمة]، استغل الفرصة لتنفيذ خططه المشينة فحشد ألفًا من المسكيتي [جنود مسلحون بالبنادق الطويلة، المسكيت، م] من شراذم النصيرية، وتوجه مباشرة إلى اللاذقية وانتزع عقود الالتزامات التي طلبها من نائبكم على المنطقة بالقوة والإكراه وبخصم كبير أيضًا. فوق ذلك، تراخى ورفض دفع الأموال المطلوبة منه عن الالتزامات التي بيعت إلى آخرين بناء على كفالته. ومع تزايد عصيانه وتمرده يومًا بعد يوم، تخفّى مع عصابته من قطاع الطرق في جبال الكلبية، على حدود المنطقة المذكورة[44].

ومع حصته المسيطرة في عدد من الامتيازات الضريبية، يظهر أن علي الشلف بات قادرًا على توسيع نطاق تأثيره وراء كيمين وريف اللاذقية الضيق. للمفارقة، كان أول المستفيدين من تداعي النظام الحكومي في المنطقة آل رستم آغا الذين بعد انسحابهم إلى قرية سلمى الكردية شمالي منطقة صهيون، أصبحوا حينئذ متهمين بإثارة تمرد جديد، إلى جانب قبيلة موسان، وبالتوازي زمنيًا مع تمرّد آل الشلّف. لا يعني ذلك بالضرورة وجود تنسيق بين العلويين والأكراد، وقد تلقى حاكم حلب تعليمات صارمة بإلقاء القبض على كل من يحاول الفرار إلى ولايته من أعضاء الجماعتين واحتجازه[45]. أكثر أهمية ربما، هو أن هذه الأوامر صوّرت علي الشلّف على أنه يتلقى دعمًا من حمد العباس، القائد القوي لحلف المَوَالي البدو الذي عينه العثمانيون حاكمًا على سنجقي دير الزور/ الرحبة وسلمية الصحراويين، الذي مثّل آنذاك أكبر تحدٍ للسلطة العثمانية في الداخل السوري. وإذا كان

(44) م.د. 136: 83.

(45) م.د. 136: 85-84.

البدو، وفقًا لما أشار إليه نورمان لويس Norman Lewis، قد باشروا التحرك على نطاق واسع باتجاه الغرب خلال تلك المدة، فمن غير المستبعد أن يكون حضورهم المتنامي في الجبال في جزء منه نتيجةً لهذا التحالف مع زعماء الأعيان العلويين المحلية(46).

في الأحوال جميعها، يبدو أن آل الشلّف قد تمكنوا من تعزيز موقعهم على امتداد الإقليم. وفي واقعة أوردها معجم التراجم، خير الصنيعة، قام علي الشلّف -بغض النظر عن أية أواصر العائلية كانت ربما تربطه بالأمراء الإسماعيليين- بنهب بلدة القدموس في (1630-1630م)(47). على الرغم من الخطأ التأريخي الذي يشوب الرواية، فهي تُظهر أن مآثره كانت من الأهمية بمكان بحيث احتلت موقعًا في التراث العلوي الشفوي العام. أكثر دقّة هو أنه في شتاء 1733م تلقى حاكم طرابلس أمرًا يُعلمه بأن المتمردين الذين جرى إخضاعهم في اللاذقية قبل بضع سنوات، قد استجمعوا شتاتهم الآن، وأصبحوا مصدر تهديد للسلام والاستقرار في المنطقة(48). لا توجد إشارة صريحة إلى آل الشلّف هنا، لكن بعد أشهر قليلة تلقى الحاكم أمرًا جديدًا يتعلق تحديدًا بأعمال النهب التي يمارسها (قطاع الطرق النصيرية) أحمد وحسون بن الشلّف من قريتي كيمين والمزيرعة، ومن الجلي أنهما أبناء عليّ (الذي لم يعد له ذكرٌ الذي ربما كان قد توفي بحلول ذلك الوقت). وفقًا لهذا الأمر، أرسل كبار الوجهاء الدينيين في اللاذقية التماسًا يفيد بأن آل الشلّف -المعروفين منذ عهد بعيد بممارسة أعمال السرقة والنهب على طرق السفر وإراقة دماء المسلمين- قد (جمعوا مؤخرًا النصيريين ومعهم بعض المسيحيين المحليين ورفعوا راية التمرد، حيث يهاجمون القرى المحيطة بالمقاطعات، ويسرقون أمتعة الأهالي وممتلكاتهم ويسلبونها، ويحرقون بيوتهم ومنازلهم، ويقتلون عددًا من الناس). وقد أُرسل مُتسلّم اللاذقية (نائب الحاكم) لمواجهتهم، لكنهم هربوا حينئذ إلى منطقة حماة حيث (يقيمون في عنّاب، عين الكروم وقرى أخرى من قرى ملّتهم وإخوتهم في الدين، حيث

(46) Norman Lewis, (Taïbe and El Kowm, 1600–1980), Cahiers de l'Euphrate 5–6 (1991): 72; Stefan Winter, (Aufstieg und Niedergang des osmanischen Wüstenemirats (1536–1741): Die Mawali-Beduinen zwischen Tribalisierung und Nomadenaristokratie), Saeculum 63 (2013): 259.

(47) حرفوش، خير الصنيعة، 910؛ وانظر أيضًا: خوند، تاريخ العلويين، 6-205.

(48) م.د. 139: 55.

يواصلوا معًا ممارسة شرورهم متحدين ومتفقين، ويحتجبون في تلك القرى ناشرين يد الطغيان في المناطق الأخرى)[49].

كان على حكام اللاذقية، وحماة، وحمص التحرّك (لإلقاء القبض على ومعاقبة) مثيري الشغب (أي إعدامهم)، لكن ليس لدينا معلومات عمّا آلت إليه هذه القضية في النهاية. وليس مفاجئًا أن تبقى العائلة على الرغم من ذلك محتفظة بالتزاماتها في منطقة اللاذقية. في الأحكام المالية العثمانية الخاصة بولاية دمشق (دفتر أحكام شام شريف) الصادرة في نيسان/ أبريل- أيار/ مايو 1750، ورد ذكر ملتزم من اللاذقية اسمه حافظ بن شلّف عمل على مدى سنوات في تجارة الحرير المحلية[50]؛ وتشير شكوى تقدّم بها الوصي على الأوقاف الإمبراطورية، والمقيّدة في السجل نفسه، إلى أن محفوظ بن شلّف وعدد من شركائه (الأتراك كما يبدو) كانوا يديرون التزامًا مشتركًا على بعض القرى العلوية وغير العلوية في منطقتي جبلة وبلاطنس في خمسينيات القرن الثامن عشر (بسبب قلة الأراضي تلك المنطقة)، بدأ عدد من القرويين بالتعدي على أراضي جيرانهم، وذلك ما دفع محفوظ وشركاءه إلى المطالبة باستمرار بضرائب أعلى (بما في ذلك رسوم درهم الرجال) من تلك القرى. من جهة أخرى، وبالنظر إلى ما تسبب به ذلك من عجز في مداخيل الوقف الخاص بمقام السلطان إبراهيم أدهم في جبلة، توجب على الباب العالي إصدار أمر بحظر الضرائب كلها التي تتجاوز ما نصّت عليه سجلات دفاتر التحرير المتعارف عليها[51]. في العام 1758م ، أُخطر حاكم طرابلس بالقبض على (قاطع الطريق المعروف بالمقدّم محفوظ شلّف أوغلو [ابن الشلّف، م]) في إثر شكوى تقدم بها وجهاء اللاذقية تقول بأنه وأمثاله يواظبون على التنكيل بالقرويين والمسافرين؛ ومع ذلك وبعد سنتين فقط نراه مرة أخرى مذكورًا بوصفه ملتزمًا عن المزيرعة وجبل علي (في منطقة صهيون)[52]. برز آل رستم آغا مجددًا بوصفهم جماعة إقطاعية مهيمنة في شمال الجبال الساحلية حوالى نهاية القرن الثامن عشر، ولكن يبدو أن آل الشلّف قد

---

(49) م.د. 139: 191.

(50) رئاسة الوزراء، الأرشيف العثماني، دفاتر أحكام شام شريف (شام شريف أحكام دفترلري) [ش.ش.أ.د.] 1: 222.

(51) المصدر السابق 2: 6-5، 22.

(52) م.د. 160: 73؛ س.م.ط.ش. 15: 303.

استمروا بلعب دور قيادي بين السكان العلويين المحليين على الأقل حتى الأزمنة الحديثة. وحين أعيد تنظيم سنجق جبلة في القرن التاسع عشر وتقسيمه إلى عشرين ناحية جديدة، ستحمل ثاني أكبر منطقة في الإقليم بأسره اسم (بيت الشلّف)، وهي منطقة تمركزت حول معقل العائلة في كيمين في الجبال الواقعة شرقي اللاذقية[53].

صعود اللاذقية

ترتبط الشهرة المتزايدة للوجهاء العلويين مثل آل شلّف وآل شمسين في مصادرنا بظاهرة أعمّ قلّما حازت على اهتمام بحثي إلى يومنا: التطور المفاجئ للاذقية في القرن الثامن عشر. كانت اللاذقية إبان العقود الأولى من الحكم العثماني منطقة هامشية من مناطق الأطراف، وكانت موطنًا لعدد من الفقهاء المسلمين الذين هاجروا إليها من حلب، وموقعًا لأحد الأوقاف الدينية الإمبراطورية، وعدا ذلك لم تكن لها أهمية اقتصادية أو تجارية تُذكر. بعد إنشاء إيالة طرابلس في 1579م، يبدو أن اللاذقية قد وقعت تحت نفوذ القائد الدرزي اللبناني القوي فخر الدين المعني لبضع سنوات، لكنها خضعت بالعموم إلى حكم متسلّم (ناب حاكم) معيّن من طرابلس[54]. ولكن في ظل سلالة ابن المطرجي (مطرجي أوغلي) شهدت المدينة ولادة جديدة بدأت في أواخر القرن السابع عشر. أصل هذه العائلة غير مؤكد لكنه ربما يعود إلى مَطرَجي علي [(حامل مطرة الحملة)؛ أي سقاء الحملة، م]، أحد ضباط الإنكشارية العثمانيين الذي وافاه الأجل في اللاذقية حوالى العام 1666م وبقي ورثته مقيمين فيها بعد ذلك[55].

في العام 1694م، سُمي أرسلان محمد بن المطرجي واليًا على طربلس، بعد ترقية سلفه وصديقه علي باشا إلى صدر أعظم، مع تفويض مخصوص بإخماد انتفاضة للشيعة

(53) Martin Hartmann, (Das Liwa el-Ladkije und die Nahije Urdu), Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins 14 (1891): 161–64, 216–18.

(54) هاشم عثمان، تاريخ اللاذقية من 637م- 1946م (دمشق: وزارة الثقافة، 1996)، 59-53.؛ بيطار، اللاذقية عبر الزمن 1: 198-203، 2: 70-269.

(55) رئاسة الوزراء، الأرشيف العثماني، دفتر الشكايات (شكايات دفتري) [ش.د.] 4: 149.

الاثني عشرية في جبال لبنان الشمالية. ما لبث أرسلان، الحاصل على تعليم ديني ولكن عديم الدربة في شؤون الحكم، أن ذاع صيته (لإبقائه السكان المحليين تحت السيطرة) وولّى أخاه قبلان حكم اللاذقية[56]. لاحقًا، عيّن أرسلان وقبلان كلاهما على حكم صيدا وإمارة الحج الشامي لكن بقيت اللاذقية في حوزتهم بوصفها نوعًا من إقطاعة عائلية. في العام 1719م، اتُهم محمد بيك بن قبلان (باضطهاد الفقراء، واختلاس الأموال، ومنع رفع الأذان في المساجد، ووضع اليد على مخازن التبغ، ومصادرة المؤن من الناس في المناطق المحيطة بالقوة لإكراههم على اتّباعه)؛ وبعد أن تقدم وجهاء المدينة الدينيون والقرويون (العلويون في معظمهم) بالتماس مشترك، أُرسلت فرقة من طرابلس لاعتقال محمد لكنها جوبهت بمقاومة شرسة لدى محاولتها مداهمة سراياه[57]. بعد سنوات عدة، عام 1723م، كان أحد السادة المحليين [من الأشراف، م] ما يزال يحاول استعادة أموال ما زالت لوالده في ذمّة (قبلان-زاده محمد باشا [كذا])[58].

في مخطوطة عن تاريخ اللاذقية ابتداءً من 1873م، ينسب إلياس صالح (المتوفى 1885م) إلى آل المطرجي الفضل في إعادة إعمار عدد من الأبنية القديمة في المدينة وتحويل اللاذقية إلى مركزٍ لسنجق (لواء) جبلة. في المدة نفسها تقريبًا، عاد عدد كبير من المسيحيين والأرمن، بحسب صالح، إلى الاستقرار في اللاذقية بعد أن أصبحت مقرًّا لأحد المطالبين بمنصب بطرياركية الروم الأرثوذكس في منافسة باءت بالفشل، وبعد أن اتسعت أبرشيتها لتشمل جسر الشغور والسويدية (قرب أنطاكية) عام 1683م. وبعد مفاوضات مطولة مع السلطات الإمبراطورية العثمانية والمجتمع المسلم المحلي، تم ترميم وإعادة بناء ما لا يقل عن خمس كنائس في اللاذقية عام 1722م. تعكس المراسلات القنصلية الفرنسية آنذاك الأهمية المتعاظمة للمدينة بصورة أكثر وضوحًا. ومنذ العام 1728م، نوّهَ المسؤولون الفرنسيون في طرابلس إلى أنه من الممكن توسعة التجارة حول اللاذقية (تجارة التبغ، القطن، والحرير بصورة أساسية) (وتسيير القوافل

---

(56) Mehmed Süreyya (d. 1909), Sicill-i Osmanî, ed. Nuri Akbayar and Seyit Ali Kahraman (Istanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1996), 324, 867; Winter, Shiites of Lebanon, 107–8, 125, 127.

(57) م.د. 127: 360.

(58) ش.د. 99: 220.

التجارية) (أي الشحن المحلي بالسفن الفرنسية) إلى درجة كبيرة في ما لو أقيمت بعثة دبلوماسية هناك، فإن لم يتم ذلك ستبقى المدينة (مرفأ مخالفًا [غير قانوني، م]) وسيبقى تجار فرنسا تحت رحمة اللصوص والقراصنة واللصوص والمنافسة الإنكليزية الغادرة. على امتداد العقود اللاحقة، سيحتل موضوع فائدة حماية الملاحين التجاريين والمبشّرين المسيحيين الفرنسيين في اللاذقية جزءًا متعاظمًا من المراسلات المستعجلة إلى وزارة البحرية في باريس، إلى أن تمّ أخيرًا تعيين (مقيم) résident (مدير قنصلي) ليؤسس مكتبًا في المدينة عام 1788م[59]. وأكثر أهمية من ذلك هو ما ذكره القناصلة الفرنسيون في طرابلس مشوبًا بالمخاوف من أن الحاكم كان يُمضي مزيدًا من الوقت، غالبًا أشهرًا متواصلة عدة، إلى أن أصبحت اللاذقية بحلول منتصف القرن الثامن عشر العاصمة الفعلية الثانية للإيالة. في عام 1756م على سبيل المثال، انتقل سعد الدين باشا (الذي ينتمي إلى سلالة الحكام السوريين المشهورة من آل العظم أو عظم زاده) مباشرة من مقر عمله السابق في مصر إلى اللاذقية وأمضى هناك أسابيع كثيرة، ما اضطّر القنصل الفرنسي المملوء سخطًا إلى تكبّد مشاق رحلة طويلة نحو الشمال ليتابع أعمال أمته[60]. نجد إشارة إضافية إلى علاقة آل العظم الشخصية باللاذقية في عدد الأعمال الخيرية الدينية التي أسسها ما لا يقل عن ثلاثة أفراد مختلفين من العائلة إبان خدمتهم حكام لطرابلس خلال القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر[61].

إن عددًا من العوامل الطويلة الأمد ستساعدنا على شرح صعود اللاذقية بوصفها مركزًا إقليميًا في هذا الوقت. ألمحت الفصول السابقة إلى تنامي اهتمام العثمانيين بشرق المتوسط، وإلى الانزياح البطيء للمجتمع العلوي باتجاه الشمال؛ وقد نوّه هذا الفصل

(59) الأرشيف الوطني الفرنسي، باريس: الشؤون الخارجية- السلسلة B1 (قنصلية طرابلس):

Archives Nationales, Paris: Affaires étrangères, série BI (Consulat de Tripoli) [AE/BI] 1116 fol. 56–57b, 221b; AE/BI 1117 fol. 157a, passim, 241a, 272a–b, 324a ff., 365b–366a; AE/BI 1119 fol. 50a, 62a, 72a ff., 96b, 232a, 245a, 256a–257b, 283a–85b, 301a–304b; AE/BI 1120 fol. 66a, 207a–210b, 290a–b; AE/BI 1123 fol. 114b–123a, 206b–207a, 210a ff.; AE/BI 1124 fol. 1a–19b, 46a–51a, 103a ff., 194b–195a, 262a–b.

(60) المصدر السابق:

AE BI 1115 fol. 103a; AE/BI 1116 fol. 444a, 467b; AE/BI 1118 fol. 318a; AE/BI 1119 fol. 15a, 50a–b, 145a, 149a, 197a–198a, 214a, 221a, 231a–232a, 241a, 263a, 269b; AE/BI 1120 fol. 244a, 276a.

(61) Süreyya, Sicill-i Osmanî, 1230–31, 1416, 1546.

أعلاه إلى هجرة المسحيين من المناطق الريفية، وتمدّنهم المتزايد في العهد العثماني (وتلك ظاهرة يمكن رصدها في مدن أخرى مثل حلب أيضًا)[62]. من الناحية السياسية، لعب بروز الأمراء الشهابيين من جنوب لبنان خلال القرن الثامن عشر واتساع رقعة هيمنتهم لتشمل مجمل الالتزامات الريفية في شمال لبنان بحلول عام 1763م دورًا فعّالًا في إضعاف السيادة العثمانية على المنطقة، وأسهم، إلى جانب التراجع النسبي للحرير وتحويل الجزء الأعظم من صادرات حلب التجارية إلى الإسكندرونة، في تراجع أهمية طرابلس بوصفها محورًا تجاريًا وإداريًا. على أية حال، كان السبب الرئيس وراء صعود اللاذقية اقتصاديًا. وللمفارقة، بدأ استيراد أوراق التبغ الأميركية إلى الإمبراطورية العثمانية في أوائل القرن السابع عشر، حيث ما لبثت أن حققت انتشارًا في أوساط الطبقتين المتوسطة والعليا من المجتمع في أنحاء سوريا جميعها ومنطقة شرق المتوسط. على الرغم من محاولات متكررة وخجولة لمنعه بحجة خصائصه المؤذية والمسببة للإدمان، إلا أن زراعة التبغ بدأت على نطاق واسع في المناطق الساحلية والجبلية مثل اللاذقية وأصبحت خاضعة للضرائب في تسعينيات القرن السابع عشر[63]. إن الدور الذي لعبه التبغ في تحسين حظوظ المدينة يجد دلائل واضحة عليه في سجلات المحكمة وفي سجلات الأحكام (القرارات المالية) من منتصف القرن الثامن عشر. في عام 1761م، زُرع التبغ في أراضٍ مساحتها 6.700 دونم (أي 620 هكتارًا تقريبًا) في إقليم طرابلس-جبلة-اللاذقية، معظمها في المناطق المجاورة للاذقية. وفي ظل (نظام التبغ الجديد) الذي أُقرّ حينذاك، عُهد بأمر ضريبة زراعة التبغ (رسم دونم دخان) ورسوم التصدير المربحة اللتين كانتا تُجمعان في اللاذقية، إلى مدير جمارك التبغ في إسطنبول (إسطنبول دخان جمرغي أميني)[64]. يبدو أن ذلك قد تسبب بمنافسة وخلاف مع السلطات المحلية، فقد اتُّهم متسلّم اللاذقية في إحدى المرات

(62) Bruce Masters, Christians and Jews in the Ottoman Arab World (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 55–60.

(63) Rhoads Murphey, (Tobacco Cultivation in Northern Syria and Conditions of Its Market-ing and Distribution in the Late Eighteenth Century), Turcica 17 (1985): 205–26; James Grehan, Everyday Life and Consumer Culture in 18th-Century Damascus (Seattle: University of Washington Press, 2007), 146–55; Sam White, The Climate of Rebellion in the Early Modern Ottoman Empire (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 285–86.

(64) س.م.ط.ش. 16: 53، 117.

بالصعود إلى السفن التجارية القادمة من دمياط بصورة غير قانونية ومصادرة أموال وحزم من التبغ لمصلحته الشخصية[65]. في العقد الثمانيني من القرن الثامن عشر، أصبح شيخ تجار التبغ في منطقة المرفأ (لاذقية العرب إسقاله سي ده دخان تجارينك باشي أو شيخ تجار) أحد أهم الموظفين الرسميين في المدينة، حيث كان يتلقى تعليماته مباشرة من مدير الجمارك في إسطنبول[66]. لقد شكّلت الرسوم المحصلة في اللاذقية آنذاك فعليًا أكبر جزء من عوائد التبغ العثمانية، وعليه وبحلول العام 1793م عُيّن أخيرًا مدير جمارك مستقل (لاذقية دخان جمرغي أميني) ليكون مقرّه في اللاذقية نفسها[67].

كان لتطور تجارة التبغ في اللاذقية بالطبع تبعات ضخمة على السكان الريفيين في المنطقة المحيطة، بصورة رئيسة من خلال إملاء المحاصيل التي تجب زراعتها وكيفية تسويقها. وفقًا للتراث الشعبي، ارتبط ظهور تبغ (أبو ريحة) اللاذقاني بالعلويين: وفقًا للرواية التي أوردها الياس صالح وكررتها المصادر التاريخية المتأخرة كلها، اكتسب هذا النوع المحلي من التبغ نكهته القوية واسمه (أبو ريحة) عندما حال تمرّد علوي عام 1744 من دون نقل الفلاحين محصولَهم إلى المدينة في ذلك الخريف، فبقيت أوراق المحصول معلقّة لتجفّ داخل أكواخهم الجبلية العابقة بالدخان طوال الشتاء. في الربيع اللاحق، حققت ورقة التبغ التي أصبحت الآن أكثر قتامة وأشد نكهة شعبية أكبر من ذي قبل لدى تجار دمياط[68]. قد تكون هذه أسطورة محلية نوعًا ما، إلا أن الوثائق المحفوظة في سجلات محكمة طرابلس تؤكد على خاصية مالية مهمة لتبغ اللاذقية المعتق بالنار: خلافًا للمحاصيل النقدية التقليدية -بما في ذلك الحرير- التي كانت تُجمع ضرائبها في الخريف، كان أبو ريحة يُوزن، وتُحصل ضريبته (قبل خمسة عشر يومًا من عيد الخضر)، أي في نيسان/ أبريل[69].

---

(65) س.م.ط.ش. 17: 2-140؛ ش.ش.أ.د. 2: 261.

(66) ش.ش.أ.د. 3: 147؛ ش.ش.أ.د. 4: 89، 165.

(67) س.م.ط.ش. 24/1: 77؛ س.م.ط.ش. 27: 76-275.

(68) صالح، أثر الحقب، 1: 93-92؛ حيدر نعيسة، صور ريفية من اللاذقية (دمشق: وزارة الثقافة، 1994)، 18-112؛ انظر أيضًا:
Gabriel Saadé, (Lattaquié au dix-huitième siècle), in Orient et Lumières: Actes du Colloque de Lattaquié (Syrie) (Grenoble: Recherches et Travaux, 1987)

(69) س.م.ط.ش. 24/1: 76.

إذا كانت زراعة التبغ من دون شك قد شغلت أعدادًا متزايدة من الفلاحين العلويين، وربما ساعدت في تفسير توسّع الجماعة في مناطق اللاذقية الشمالية، غير أنها أنتجت تركزًا متزايدًا للثروة، وفقًا لوصف دافيد سنيث، ربما شكّل القاعدة الضرورية لنشوء طبقة أعيان محلية في المنطقة. بينما كانت زراعة الكفاف التقليدية منظمة على أساس العائلة الواحدة وكان جمع الضرائب، العينية غالبًا، منوطًا بمقدّم بسيط، فإن إدخال محصول نقدي معدّ للتصدير لا يمكن بيعه إلا بعد مرور سنة كاملة على زراعته علاوة على ذلك، استلزم مستوى غير مسبوق من الاستثمار والتنسيق من جانب طبقة جديدة من رجال الأعمال الريفيين مثل آل رستم آغا وآل الشلّف. إن أفضل تمثيل للانقسام الطبقي المتزايد وللضغط الاقتصادي الملقى على عاتق فلاحي الجبال نتيجةً لذلك هو ظهور شخصيتين جديدتين على المشهد اللاذقاني؛ المرابحجي (murabahacı؛ أي المرابي)، والحوّاط (حارس الحقل). بدأ الموظفون العثمانيون أنفسهم بإثارة مشكلة الرّبا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، على سبيل المثال، بعد أن رفع سكان كفر ديبل وقرى علوية أخرى في منطقة جبلة التماسًا إلى الباب العالي لإغاثتهم من دائنيهم، وهم مقرِضون مسيحيون من القرداحة والمهالبة المجاورتين، في عام 1759م. في البداية، أمر الباب العالي بأن تصادق المحكمة على ديونهم وأن يدفعوها كاملة، لكنه أصدر تعليمات صارمة لحماية الفلاحين بعد أن كتب الوصي المحلي على وقف السلطان إبراهيم أدهم الذي تتبع له هذه القرى مرة ثانية إلى إسطنبول، واصفًا المقرضين بالمرابين الذين لا ينفكون (مدفوعين بالجشع المحض) عن المطالبة بدفعات إضافية، وإبقاء الفلاحين تحت نير الفقر. (لكن الوصي نفسه كتب ثانيةً بعد أشهر عدة متهمًا القرويين هذه المرة بالتأخر عن دفع ضرائبهم المستحقة له عن السنوات الماضية)[70]. وفي واقعة أخرى، رفع علويون ومسيحيون من سكان كركيد [الأرجح أنها كركيت، م]، والمشيرفة وقرى أخرى قرب البهلولية في مقاطعة صهيون، عريضة مشتركة يشتكون من جماعة من (المرابحجيين) المسلمين كانوا يطالبون بدفعات باهظة؛ وهنا مجددًا أمر الباب العالي بتسديد المبالغ المستحقة (على أقساط) ما دامت الفائدة

---

(70) ش.ش.أ.د. 2: 133، 137، 158.

المطلوبة (لم تكن تشكّل مراباة شرعية)[71]. من جانب آخر، لم نتعرّف على الحوّاط من المصادر الأرشيفية العثمانية بل من التراث الشفوي العلوي. كان يُشار إلى الحواط أحيانًا بالناطور أيضًا (حارس ريفي) أو الخُضرجي (أي «المزارع»)، خبير القرية في زراعة الخضروات. وبالمحصلة، أصبح عمله إدارة الدورة الزراعية [تناوب زراعة المحصولات وإراحة الأرض، م]؛ حماية الحقول من قطعان الماعز، والسرقة، والأضرار الأخرى؛ تسوية الخلافات بين الرعاة والفلاحين التقليديين؛ العناية بالموارد المشتركة من مثل الغابات؛ واستضافة مسؤولي الحكومة الزائرين. كان الحوّاط الذي كان يُعد أحيانًا (الرجل الثاني) في القرية، كما يتذكّر المؤرخ المحلي حيدر نعيسة، في الحقيقة وإلى حد بعيد صنيعة الآغوات وكبار ملاكي الأراضي خلال تلك المدة، فقد كان وجوده في نهاية المطاف لحماية مصالحهم الاقتصادية[72].

كان وضع العلويين في مواجهة صناعة التبغ الصاعدة معقّدًا لكنه لم يكن فريدًا بأي وجه من الوجوه: إن إدخال الزراعة التجارية إلى مناطق هامشية اقتصاديًا، ودورة المديونية المتزايدة والضعف التي عانتها العائلات الفلاحية، والاستغلال المفرط للأرض وانهيار المؤسسات الريفية التقليدية، كلها وصفت بمعالم أزمة مبكرة للحداثة على مستوى العالم[73]. ما يزال كم لانهائي مما يمكن تعلّمه من مصادرنا حول تطور اللاذقية الاقتصادي وحول اشتداد قبضتها على الجزء الداخلي من الجبال الساحلية في القرن الثامن عشر، وهذا موضوع غالبًا ما أُهمِلَ عند دراسة التاريخ السوري والعثماني على السواء. من جانب آخر، فإن هذ المسح الموجز للوثائق الاقتصادية والقضائية قد أشار لتوّه إلى أن التبغ يوفّر إطارًا لفهم حدود وآفاق المجتمع العلوي طويلة الأجل في المنطقة أفضل بكثير مما يقدّمه أي باراديم أقلية أو اضطهاد.

---

(71) ش.ش.أ.د. 3: 93.

(72) نعيسة، صور ريفية، 62-57.

(73) Jürgen Osterhammel, Die Verwandlung der Welt: Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts (Munich: C. H. Beck, 2009), 309–10.

الضغط السكاني والهجرة باتجاه أنطاكية

إن التغيرات الشاملة التي حدثت على الصعيد الاقتصادي شمالي غربي سوريا في القرن الثامن عشر أدّت إلى تنافس واحتكاك متفاقمَين بين سكان الجبال الساحلية، وربما لعبت دورًا رئيسًا في صعود قيادات محلية ومراكز قوى جديدة في ذلك الوقت. لقد ذكرت الوثائق العثمانية المعاصرة، وهذا ما سيذكره آخرون، شح الأراضي سببًا في الخلافات بين القرويين في المنطقة، وقد عكست رواية الطويل وجهة النظر هذه لاحقًا، حيث يقول: ((لم يتعارك العلويون مع الأتراك فحسب، بل مع بعضهم بعضًا أيضًا، لأن الأرض محدودة والسكان كُثر))[74]. من جهته، يشير المؤرخ الاجتماعي اللبناني أنطوان عبد النور، حين يستبعد فكرة أن الجبال الساحلية شكّلت (ملاذًا) مذهبيًا، إلى أن المناطق المأهولة بالعلويين قد ((عانت من تضخم سكاني مزمن)) في القرن الثامن عشر وشهدت موجات هجرة مستمرة نحو سهول اللاذقية، وحماة، وحمص، وأماكن أخرى[75].

قد يساعدنا هذا الانتشار في تفسير العدد المتزايد من الصراعات في مناطق لم تقترن بالاضطرابات العلوية في ما مضى. ففي عام 1743م مثلًا، تذكر الأحكام المالية العثمانية أن عددًا من الحدائق وبساتين التوت الواقعة في محيط البهلولية التي مُنح ريعها سابقًا إلى سلحدار إمبراطوري [حامل سيف الملك؛ أو أمين خزانة الأسلحة، م] عمِلَ والدهُ حاكمًا في الولاية، قد استولت عليها جماعة من الغاصبين المجهولين من دون وجه حق؛ وبعد سنتين، أفادت التقارير بأن عصابة من 150 قرويًا (نصيريًا) قد هاجمت جابي الضرائب الرسمي الذي أُرسل هناك من اللاذقية، وقتلته ومثّلت بجثّته بوحشية[76]. وفي الوقت نفسه تقريبًا، في تشرين الثاني/ نوفمبر 1744م، تذكر سجلات المهمات [السجلات التنفيذية، م] غارة كبيرة شنها أكثر من ثلاثة آلاف رجل على بلدة المرقب الساحلية وعلى سبع وعشرين قرية، حيث أحرقوا عددًا من البيوت وأخذوا حيوانات

(74) الطويل، تاريخ العلويين 420.

(75) Antoine Abdel Nour (d. 1982), Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane (XVIe–XVIIIe siècle) (Beirut: Librairie Orientale, 1982), 77–78.

(76) ش.ش.أ.د. 1: 51، 91.

أو ممتلكات أخرى. على الرغم من أن مرتكبي الجريمة لم يُعرَّفوا صراحةً بناء على طائفتهم، إلا أنهم جاؤوا من قرى علوية في السفوح الغربية لحماة (دير ماما، وعنّاب، وعين الكروم وغيرها) واتُهموا فضلًا على ذلك باقتحام مسجد المرقب وإحراق نسخ من القرآن وجدوها هناك[77]. أمر الباب العالي حاكم طرابلس بتجهيز حملة للقبض على الجناة واستعادة البضائع المسروقة، لكنه عاد وكتب بعد ثلاثة أشهر متذمرًا من تجاوز نائب الحاكم لحدوده، حيث حشد هذا الأخير آلافًا من قرويي المرقب في حملة انتقامية لنهب الأرياف على طول الطريق الواصل إلى قلعة المضيق (المشرفة على مستنقعات سهل الغاب شمالي غربي حماة). (وبالنظر إلى ذلك التاريخ، قد تكون هذه الحملة وراء ظهور أسطورة اختراع تبغ أبو ريحة). ويخلص الأمر الإمبراطوري من دون الإحالة إلى الانتماءات المذهبية، إلى وجوب حماية أهالي المنطقتين من تجاوزات مثل هذه[78]. وفقط في تقرير رسمي يطالب بتعويضات مالية أُرسل إلى إسطنبول في الصيف اللاحق نُسب الهجوم الأصلي على المرقب إلى (الكلبيين)[79]. في ربيع العام 1759م، تصف الأحكام المالية في دمشق غارة أخرى قام بها مئتا نصيريّ من عنّاب تحت قيادة قاطع الطريق المعتاد المقدّم جعفر، على قلعة المضيق نفسها، حيث سُرقت مئات من رؤوس الثيران والجواميس[80].

إن تفاقم الاضطراب وغياب الأمان في المنطقة يتجلّيان على ما يبدو في تعاظم أهمية الانتماءات (العشائرية). كما رأينا في الفصل الثالث، كان الكلبيون أول جماعة عشائرية بين العلويين اعترفت بها سلطات الدولة منذ منتصف أو أواخر القرن السادس عشر، ولكن بحلول منتصف القرن الثامن عشر، لم تعد أسماء عائلات منفصلة، مثل آل الشلّف، وحدها مقرونة بانقسامات حكومية وسياسية وإنما عشائر بأكملها أيضًا. ووفقًا للطويل مثلًا، اتّحد المهالبة وبنو علي، وهما من أقدم البنى العشائرية العلوية

(77) م.د. 151: 30-129.

(78) م.د. 151: 287.

(79) ش.ش.أ.د. 1: 115.

(80) ش.ش.أ.د. 2:117، 124.

بحسب الاعتقاد التقليدي، في تحالف (الحدادين) لمقاومة الكلبيين بعد أن تمكن هؤلاء فرض هيمنتهم بالتواطؤ مع الحاكم العثماني في القرن الثامن عشر. طلب بنو علي الذين ظهرت قلة عددهم بصورة واضحة العون من عثمان خير بيك زعيم عشيرة (المتاورة) القوية، وواصلوا مجابهة الكلبيين إلى وقت متقدم من القرن التاسع عشر[81]. وبينما لا يوجد ما يدعم هذه الروايات في مصادر أخرى، فإن حقيقة أن قلعة بلاطنس القديمة في الجبال شمالي القرداحة التي كانت ما تزال تُستخدم لتخزين احتياطيات الحكومة من مؤن الحبوب والأرزّ في أوائل القرن السابع عشر[82]، قد أصبحت بحلول ذلك الزمن تُسمى (المهالبة) (أو «قلعة المهالبة») وبدأت تظهر بهذا الاسم في سجلات الضرائب العثمانية، هي على قدر من الأهمية. في العام 1754م، نجدُ أن التزام نصف (مقاطعة المهالبة) قد أُعطي (إلى أحد مقدّمي المهالبة) وسُجل في محكمة طرابلس؛ في عام 1760م، وبحسب قائمة متأخرات المقاطعات في إيالة طرابلس (المذكورة أعلاه) كان (التزام المهالبة) بيد المدعو كنعان عساق [قد يكون كنعان عساف، م] الذي رهن ابنه وابن أخيه ضمانة[83]. وبحلول ذلك الوقت، كانت مقاطعة القرداحة/ جبل الكلبيين بأيدي عائلة خير بيك، وبيد بركات علي خير بيك تحديدًا في العام 1760م، ومن المحتمل أنه أحد أجداد عثمان خير بيك زعيم المتاورة؛ أما بنو علي فقد بدؤوا من جانبهم بتأسيس التزام خاص منذ القرن الثامن عشر، إما باسمهم أو بالشراكة مع (السّمت القِبلي) (المنطقة الجنوبية)، تركّز حول معقل عائلة بني علي التقليدي في عين شقاق (جنوبي القرداحة)[84]. وطبقًا لوثائق محفوظة في مديرية الوقف التركي في أنقرة، اشتكى وصي (ناظر) الأوقاف الإمبراطورية عام 1780م من أن قرى تابعة لوقف السلطان إبراهيم أدهم في جبلة يجري تخريبها على يد موظفين محليين إضافة إلى (الكلبيين والنصيريين من المناطق المجاورة)؛ وبعد سنة من

---

(81) الطويل، تاريخ العلويين، 28-420؛ الإبراهيم، العلويون بين الغلوّ والفلسفة، 26-24.

(82) م.ذ. 9: 6، 49، 50، 94، 144، 151، 166.

(83) س.م.ط.ش. 14: 212؛ س.م.ط.ش. 15: 4-202.

(84) س.م.ط.ش. 4: 68؛ س.م.ط.ش. 15: 303؛ للاطلاع على توصيف أكثر تفصيلًا لنواحي القرداحة، بنو علي، والسمت القبلي في القرن التاسع عشر،

Hartmann, (Das Liwa el-Ladkije), 223–30.

ذلك. ذكر الناظر أن زعماء الكلبيين وبني علي كانوا في الحقيقة ينصّبون أنفسهم أوصياء على الوقف (متولي)، ويقتسمون ريع القرية في ما بينهم من دون وجه حق[85].



الشكل (2 . 4) قلعة المهالبة (Platanus)

(85) انظر: مديرية الأوقاف العامة VGM

Vakıflar Genel Müdürlüğü, Ankara [VGM]: Register 339:167; 354:11.

يظهر بالنتيجة أن الانزياحات الاقتصادية للقرن الثامن عشر قد عززت دور الزعامات الريفية في الجبال العالية، وحفّزت الهجرة باتجاه السهول الساحلية والداخلية أيضًا، حيث بدأ الفلاحون العلويون بصورة متزايدة العمل عمالًا مياومين في مزارع تجارية ضخمة يملكها المسلمون. أكثر أهمية ربما هو أن هذه المدة تزودنا بأول دليل موثق عن الهجرة العلوية باتجاه أنطاكية أو ما هو اليوم إقليم هاتاي في جنوب وسط تركيا [لواء اسكندرونة، م]. ليس ثمة ما يدل على وجود مجتمع علوي، أو أعيان علويين، أو تحصيل لرسوم درهم الرجال في المنطقة [أي منطقة هاتاي، م] التي كانت قبل القرن الثامن عشر سنجقًا أو محصلليك [منطقة تحصيل ضريبي، م] تابعًا لولاية حلب. يشير قيد واحد فقط في سجلات المحاكم الشرعية للمدينة [أي مدينة أنطاكية، م]، وتوجد سجلات عن بداية القرن [الثامن عشر، م] وما بعد، إلى شخص، اتُّهم بدخول أحد البيوت عنوةً في قرية المشيرقية (ميزراكلي حاليًا) قرب السويدية (عند مصبّ نهر العاصي) في العام 1735م، على أنه كان نصيريًا (وعليه، يستحق عقوبة الإعدام، وتلك واحدة من الحالات قليلة في كل السجلات اعتُبرت فيها الهوية العلوية صراحةً عاملًا مؤثرًا في قضية قضائية)[86]. في كانون الثاني/ يناير 1745م، من جهة أخرى، تذكر السجلات المالية الإمبراطورية الخاصة بحلب (حلب أحكام دفترلري) أن جماعة صغيرة من (الرعايا النصيريين) (رعايالري) و(المشار إليهم [عادة، م] بالفلاحين) (فلاح تعبير أولونور) قد جاؤوا ليستوطنوا في السويدية قبل ثماني سنوات خلت: لقد سددوا ضرائبهم في ما مضى، لكنهم يتجمعون الآن بأعداد كبيرة غير مسبوقة، وقد شرعوا بسرقة الحيوانات والممتلكات الأخرى، متسببين في ترك الفلاحين الآخرين في المنطقة لأرضهم. وبموجب شكوى تقدم بها موظف محليّ، يتوجب بالنتيجة (إزالة وإعادة توطينهم) العلويين في منطقة اللاذقية التي جاؤوا منها أصلًا[87].

تؤكد وثائق أخرى من تلك المرحلة حركة العلويين من منطقة اللاذقية باتجاه سهل

---

(86) İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul (Üsküdar): Antakya Şeriye Sicilleri Defteri [AŞSD] 2:5–6.

عن أعمال قطع الطريق في مقاطعة أنطاكية في القرن الثامن عشر، انظر أيضًا:

Mustafa Öztürk, (XVIII. Yüzyılda Antakya ve Çevresinde Eşkiyalık Olayları), Belleten 54 (1990): 963–93.

(87) رئاسة الوزراء، الأرشيف العثماني، دفتر أحكام حلب (حلب أحكام دفتري) [ح.أ.د.] 1: 114.

السويدية الساحلي [سمعان داغ؛ جبل سمعان، م]. وفي حزيران/ يونيو 1753م على سبيل المثال، تلقى كل من قاضي وحاكم أنطاكية (فويفوده؛ كلمة من أصل سلافي تعني قائد) خطابًا مفاده أن سكانًا من مقاطعة باير في الجبال شمال اللاذقية قد تفرّقوا نتيجة الاضطهاد المفرط وحطوا رحالهم في السويدية و كيشلاك kışlak لكن ينبغي إعادتهم إلى موطنهم الأصلي[88]. وبصورة مشابهة، يذكر أحد أحكام دفتر المهمات (مرسوم تنفيذي) في شهر شباط/ فبراير 1756م ببعض التفصيل كيف بدأ العلويون باستيطان المنطقة. وبحسب هذا المرسوم، جاء قبل سنوات عدة المدعو الشيخ إبراهيم (من طائفة النصيرية) وأخواه نعمان وقاسم المعيراتي من اللاذقية إلى مزرعة (قطعة أرض غير مسكونة) مغاراجيك mağaracık (على الساحل شمالي السويدية مباشرة) (للاستقرار وبناء البيوت، محوّلين المزرعة الخالية إلى قرية). لكن نتيجة ذلك، دخل المذكورون وأتباعهم في صراع مع السكان المحليين (فقطعوا أشجار التوت التابعة لهم وأتلفوها، وأحرقوا مخازن الحرير، وأراقوا دماءً بريئة). من الواضح أن السلطات قد حارت في كيفية التعامل مع المشكلة. رفض العلويون الانصياع لأمر بإحالة النزاع إلى المحكمة (مرافعة شرعية)، وحينها قام جاويش (عرّيف) إمبراطوري، وحاكم (فوفوده) أنطاكية، وقائد انكشاري محلي بالقبض على تسعة عشر منهم لإرسالهم إلى التحكيم (طوعًا أو كرهًا)، طوق الشيخ إبراهيم المجتمعين في قرية الزيتونية وحرر أتباعه بالقوة. حاولت السلطات بعد ذلك اعتقال أي علوي يغامر بدخول البلدة، لكنها باختصار كانت (تغض البصر عن جرائمهم) وتطلق سراحهم مع تحذير بعدم التدخل في شؤون الآخرين. لكن يبدو أن العلويين لم يعيروا انتباهًا لهذه التحذيرات، وعادوا إلى سيرتهم الأولى في مهاجمة القرويين الأبرياء وسرقة المواشي، ما تسبب في شرذمة سكان المنطقة جميعهم، وبعثرتهم، أو في امتناعهم عن الخروج للعمل في بساتينهم. بالنتيجة، تلقى حاكم ولاية حلب (راغب محمد باشا الشهير) وقاضي أنطاكية تعليمات للتحقيق في الوصول إلى الأسباب الحقيقة الكامنة وراء تمرد النصيريين، وتجريف المنازل التي كانوا قد بنوها في مغاراجيك، وإعادة النظام إلى المنطقة، لكن وكما هي العادة من دون أن يستغلوا ذلك ذريعة لإلحاق

(88) ش.ش.أ.د. 5: 45.

الأذى بالناس غير المتورطين مباشرة بأعمال قطع الطرق[89].

تؤكد مصادر أخرى أيضًا هجرة العلويين باتجاه الشمال في القرن الثامن عشر. وبحسب رواية الطويل، كان أول العلويين (العائدين) إلى موطن أسلاف الجماعة في منطقة أنطاكية هم الأخوة إبراهيم، ومسلم، ومعروف، وعلي الذين قدموا من رامة وسيانو للاستقرار بالقرب من السويدية أوائل القرن الثامن عشر، وربما تكون هذه الرواية انعكاسًا في التراث الشفوي لقصة الشيخ إبراهيم وأخويه الذين تقدم ذكرهم. وعلى حد الزعم فإن أسلاف الطويل أنفسهم جاؤوا إلى أنطاكية مع أتباع إبراهيم قبل انتقالهم للاستقرار في أضنة عام 1785-1786م[90]. يُعتقد أن كثيرًا من العلويين، ولا سيما من المهالبة، تابعوا التقدم شمالًا إلى كيليكية. وتعود أقدم المقامات في منطقة أضنة-طرسوس، والمسمّاة بأسماء أولياء علويين معروفين في سوريا، بتاريخها إلى نهاية القرن [أي القرن الثامن عشر، م][91]. وقد كان أول توثيق لوقف عثماني لمقام النبي الخضر على شاطئ السويدية عام 1817م؛ وهو بالطبع ما يزال إلى اليوم نقطة مركزية للتدين العلوي في حتاي[92].

المثير للاهتمام، أن جماعة تطلق على نفسها اسم (الفلاحين) العرب عام 1819م (الفلاحين: تسمية شائعة يستخدمها العلويون لأنفسهم) من طرسوس وأضنة اشتكت من ضريبة رأس جديدة فرضت عليهم، علاوة على ضرائبهم المعتادة، (أشبه بالجزية) تعرف برسم العمامة (ساريك أكجاسي)، على الرغم من حقيقة أنهم (سنيّون، يحجّون إلى مكة، ويلتزمون بالشريعة) وما إلى ذلك. وقد منع الباب العالي، ذاكرًا أن السكان المهاجرين العرب قد فُرضت عليهم الضرائب أول مرة في تلك المنطقة عام 1779م، السلطات المحلية من فرض أية رسوم تمييزية جديدة[93].

(89) م.د. 157: 86-285.

(90) الطويل، تاريخ العلويين، 437، 39-538.

(91) Procházka-Eisl and Procházka, Plain of Saints and Prophets, 51–52.

(92) ش.ش.أ.د. 14: 193؛ وانظر أيضًا مديرية الأوقاف العامة VGM 284: 188.

(93) رئاسة الوزراء، الأرشيف العثماني، مالية جودت (جودت ماليه) 11/461.

بلدات صافيتا (الحلّال) وعائلتا بركات ورسلان

يبدو أن مقاطعة صافيتا -التي بقيت في ظل عائلة شمسين مركز القوة الإقطاعية العلوية في منطقة الجبل الساحلي- قد شهدت أيضًا تغيرات اقتصادية وبنيوية نوعية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. لا يمكننا إلا استنتاج هذه التغيرات من عقود الالتزام المحفوظة في سجلات محكمة طرابلس، لأنها عمليًا المصدر التاريخي الوحيد والمكتوب الذي يتناول جنوبي جبال العلويين في تلك المرحلة. لقد شاهدنا سابقًا أن الامتيازات الضريبية لآل شمسين باتت تشمل عددًا متزايدًا باضطراد من أفراد العائلة بها في ذلك الأصهار، وأن العائلة كلها كانت قد راكمت ديونًا ضخمة بحلول العام 1750م. وفي الوقت نفسه تقريبًا استُحدثت وحدةٌ إدارية جديدة في عقود صافيتا، لا يبدو أنها طُبِّقت في أي جزء آخر من صافيتا من قبل، هي الحلّة [والحلّة لغةً هي (المخيم) أو (القرية الصغيرة)؛ أي جماعة البيوت، م] بوصفها تقسيمًا فرعيًا رسميًا أو بلدة تتبع الناحية الأكبر. بين العام 1751م وبين إعادة تجميع صافيتا بوصفه التزامًا واحدًا في عهدة صقر بن محفوظ الشبلي عام 1782م، شكلت هذه الحِلال قاعدة لصعود نخبة علوية جديدة في المنطقة.

في العام 1749م كان وصف صافيتا بالناحية المؤلّفة من أربع حلال موجودًا، لكن فقط في السنوات اللاحقة أُخرج بعضها من نطاق حكم آل شمسين وخُصصت رسميًا لعائلات بارزة أخرى في المنطقة. وكانت عائلة بركات أقدم هذه العائلات وأكثرها رسوخًا. يروي الراهب الإيطالي الكرملي إيليا جياتشينتو دي سانتا ماريا Elia Giacinto di Santa Maria الذي ترك رواية فريدة عن جهوده التبشيرية بين العلويين في أوائل القرن الثامن عشر، عن الاستقبال الحسن الذي قابله به محمد بركات (Mahamad Baracat)، رئيس عائلة (مليكة) ("Melike") وشيخ قرية أوبين بالقرب من صافيتا، خلال زيارته المنطقة في عام 1711[94]. ويُقال إن المدعو إبراهيم محمد بركات قد شيّدَ قبّة على مقام

(94) Bernard Heyberger, (Peuples 'sans loi, sans foi, ni prêtre': druzes et nusayrîs de Syrie découverts par les missionaires catholiques (XVIIe–XVIIIe siècles)), in L'islam des marges: Mission chrétienne et espaces périphériques du monde musulman XVIe-XXe siècles, ed. B. Heyberger and Rémy Madinier (Paris: Karthala, 2011), 53–54, 60, 66.

محلي مكرّس للفقيه القروسطي الشهير النشابي[95]. يرد أول ذكر لآل بركات في وثائق المحكمة عام 1740م، عندما انضم حسن بن محمد بركات وموسى بركات إلى عدد كبير من مشايخ القرى المحلية للموافقة على امتياز آل شمسين الضريبي على صافيتا بصفتهم ضامنين[96]. في آذار/ مارس 1749م، كان لحسن بركات نفسه عقد التزام بتحصيل ضرائب غير محددة في المنطقة (إضافة إلى ديون كانت مستحَقة عليه من عقود سابقة)، وبوصفه ملتزمًا توجب عليه إرسال ابنه أحمد إلى طرابلس رهينة ضمان[97]؛ وفي السنة اللاحقة، عندما ذهب أحمد للمرة الثانية إلى طرابلس ليستبدل ابنًا آخر كان يُستخدم رهينة، وُصف والدهم للمرة الأولى بالملتزم (لواحدة من حلال صافيتا)[98]. بعدئذ، كانت العقود اللاحقة كلها تشير إلى امتيازه بالتحديد بوصفه (حلّة أوبين).

ليس واضحًا من الوثائق ما هي الأراضي الأخرى التي شملتها هذه البلدة. وكان ثمن التزام أوبين الجزئي 9.000 قرش فضي سنويًا، وهو أكثر قليلًا من ربع القيمة الكلية لصافيتا التي تساوي 33.050 قرشًا. كانت بنود عقود حسن بركات نمطية كلها، وتضمنت ذهاب ثمانية أبناء، وأولاد إخوة، وأبناء عمومة رهائن ضمان إلى طرابلس أو أرواد بين عام 1751م وعقده الأخير في 1757م[99]. ربما من الجدير بالملاحظة هنا أكثر من غيره هو تزايد الاهتمام بديون آل بركات (إضافة إلى ديون عائلات أخرى). ومنذ تشرين الأول/ أكتوبر 1750م أُجبر حسن بركات [إلى جانب عدد من المقاطعجية – أصحاب المقاطعات الضريبية، م- في المنطقة] على حضور جلسة استثنائية في ديوان طرابلس الحكومي للإقرار بما عليه من متأخرات فاقت 8.000 قرشًا[100]. على مدى السنوات اللاحقة، احتل الإقرار بالدَّين جزءًا متعاظمًا من عملية تجديد عقد الالتزام

(95) حرفوش، خير الصنيعة، 655.

(96) س.م.ط.ش. 7: 257، 326.

(97) س.م.ط.ش. 10: 163، 164.

(98) س.م.ط.ش. 11: 54.

(99) س.م.ط.ش. 12: 43، 147؛ س.م.ط.ش. 14: 16-113، 250، 256.

(100) س.م.ط.ش. 10: 71-70.

السنوي، أو كان هذا الإقرار موضوع إفادة مستقلة يتم التوقيع عليها في المحكمة في وقت التوقيع على العقد نفسه. في حالات عدة، كانت هذه الديون محض متأخرات مالية ما زالت قائمة عن عقد سابق، فعلى سبيل المثال أقرّ حسن بركات في نيسان/ أبريل 1756م أنه ما يزال مَدينًا بها مجموعه 13.000 قرشًا عن السنوات 1753، 1754 و1755م إضافة إلى عقده الأحدث عن تلك السنة[101]. لكن في حالات أخرى، لم يكن ما سمّي دَينًا (بطريق الدين) في الحقيقة سوى سلسلة من الرسوم الإضافية التي لا يبدو أنها كانت جزءًا من البنود القانونية (تمسّك شرعي) للالتزام الأصلي ولكنها أضيفت على الرغم من ذلك على المستحقات التي يجب تسديدها إلى الحاكم في نهاية السنة. وربما كانت هذه الرسوم الخاصة التي لم تُفرض في أية سنة على آل بركات فحسب بل على غيرهم من أصحاب الامتيازات الضريبية في المنطقة، أقرب إلى المستحقات (غير النظامية) التي كان يحصّلها ممثلو الحكومة العثمانية وأزلامهم من السكان المحليين لمصلحتهم الخاصة، وفي هذه الحالة كانت هذه المستحقات تشمل أشياء مبهمة مثل (نفقات الحاشية) (كابي خرجي، kapu harcı)، (ثمن كسوة الخيل) (آت بهاء اللباس، ?at paha'l-ilbas) ، (أربعة مخصصات من العلف) (أربع ذخاير، arba'a zakhayir)، و(ضريبة إضافية معتادة) (ضم معتاد، damm mu'tad)[102]. إذا كان هذا الفهم صحيحًا، فيمكن أن تكون هذه الإسهامات المطلوبة من ملتزمي الحلال تحت بند (الدين) في جوهرها وسائل قانونية لحكام طرابلس بغية رفع مردود ما كان قد أصبح أحد أكثر مقاطعات الولاية ربحًا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر إلى ما يتخطى قيمتها الحقيقية الأصلية.

العائلة الجديدة الثانية التي مُنحت التزامًا على مستوى البلدة [أي من نوع التزام الحلّة، م] في هذه المرحلة هي عائلة رسلان. على شاكلة آل بركات، كان آل رسلان أعيانًا محليين على صلة وثيقة بآل شمسين. ويقال إن سلفهم المسمون باسمه، رسلان بن علان، كان قائدًا للفرع الزيادي من الكلبيين[103]. كان المقدّم سليمان بن رسلان واحدًا ممن ضمنوا التزام آل شمسين الخاص بصافيتا للعام 1740م، وللصدفة كان

(101) س.م.ط.ش. 14: 15-114، 117، 253.

(102) س.م.ط.ش. 10: 164؛ س.م.ط.ش. 12: 43، 147؛ س.م.ط.ش. 14: 250؛ س.م.ط.ش. 15: 52.

(103) شريف، العلويون، 73.

أيضًا أحد أبناء عمومة آل بركات[104]. في العام 1743م، كان أحد رهائن الضمان الذين أرسلهم ملحم حسين شمسين للعيش في طرابلس محمد بن إدريس رسلان، أحد أبناء خؤولته[105]. في العام 1751م، مُنح ملحم حسين ودرويش شبلي التزام حلال صافيتا الأربعة كلها التي وُصفت في هذه الحالة على النحو الآتي (حلال بيت (عائلة) شمسين الثلاثة وحلّة بيت رسلان)؛ في السنة اللاحقة حصل ملحم بن سليمان رسلان على هذه الحلة بوصفه ملتزمًا مستقلًا[106]. في المرات كلها التي مُنحت فيها الحلة إلى آل رسلان كان تحمل تسمّى فقط باسم العائلة (بدلًا من اسم قرية أو منطقة)، وبقيت قيمتها ضئيلة نسبيًا: 8.500 قرش عام 1752م، ثم 5.000 قرشًا عندما مُنحت إلى أحمد بن حسن ديب وإلى المقدم درويش بن سليمان رسلان عام 1757م[107].

في البداية، سُميت الحلال الخاصة بآل شمسين أيضًا باسم العائلة كما ذكرنا. لكن يبدو أن مفهوم الحلّة كان مبنيًا على أساس أرضي [أي كأرض محددة، م] وليس محض بند مالي [أي جزء من أجزاء حساب الميزانية، م] ممنوحة لعائلات أعيان بعينها. في العام 1752م، عندما بدا أن آل شمسين قد أُعفوا موقتًا من مهماتهم، عُرّفت (حلّة درويش) (على حد الزعم كانت ما تزال مسمّاة باسم درويش شبلي شمسين) بأنها تشمل قرى تيشور، وخربة مالك، ودحباش، وبيت مقصود، وبسُورام (على السفوح الساحلية غرب صافيتا) ومُنحت إلى مشايخ محليين[108]. وبعد إعادة تعيين درويش شبلي وشريكه القديم ملحم حسين في 1756م، أُشير إلى التزامهم باسم (حلّة تيشور وحمّين) (والأخيرة قرية أكبر حجمًا في الجبال شمالي غربي صافيتا) أو باسم بديل هو (حلة تيشور وحلّة حمّيم) الذي كانت قيمته الإجمالية 15.000 قرش، ما يجعلها الكبرى في المنطقة. وفي العام 1757م قُسّمت رسميًا حلّتين متمايزتين بقيمة 3.500 لتيشور و13.500 لحمّين،

(104) س.م.ط.ش. 7: 257، 326.

(105) س.م.ط.ش. 8: 100.

(106) س.م.ط.ش. 12: 42، 153.

(107) س.م.ط.ش. 15: 66.

(108) س.م.ط.ش. 12: 93-292.

ومنحت الحلتان إلى درويش، وملحم وأخاه علي حسين الشبلي[109]. في مرة ثانية قُدّرت قيمة الحلّة الأخيرة، ومركزها قرية المندرة على بعد 1 كم فقط نزولًا من صافيتا إلى جهة الغرب، بـ 3.500 قرش. وقد مُنحت هذه الحلة في عامي 1756 و1757م لشمسين بن محمد الذي تشارك مع درويش شبلي وملحم حسين في ما مضى على التزام ثلاث حلال كانت تابعة لمجموع آل شمسين في 1753-1754م (ما رفع قيمة ديونهم بصورة كبيرة)[110]. ومن المحتمل أن محمد وابنه مصطفى بن شمسين الذي كان رهينة ضمان عن المندرة كانا يمثّلان فرعًا أقل شأنًا من عشيرة آل شمسين الأكبر.

علاوة على تقييد عدد أكبر من الأعيان المحليين بتحصيل العوائد، ليس واضحًا ما كانت السلطات العثمانية تنشد تحقيقه من تقسيم صافيتا إلى مقاطعات أصغر. وإذا بدت عقود الالتزام في هذه المرحلة وكأنها مهتمة بصورة رئيسة بتدبير الدَّين والعناية بأموره، فإن الدولة كانت دائمًا تُلح على المقاطعجية ليتدبّروا أمر الأمن والتنمية في مقاطعتهم، وليقوموا بحماية الطرق والمسافرين، وليضمنوا ازدهار الرعية. في عام 1756م، صدرت أوامر إضافية خاصة إلى كل من حسن بركات وشمسين محمد (لتأمين) أوبين والمندرة، حيث حددت التعليمات، إضافة إلى أمور أُخَر، (بحماية المقيمين هناك) وألا يتهاونوا أو يغضوا الطرف فيسمحوا لأي شخص قد يتسبب بالحد الأدنى من الضرر أو الاضطراب أو العصيان بالنزول في الحلّة ومحيطها، ما يشير إلى أن الحكومة الإقليمية في طرابلس كانت تتطلع إلى الزعامات المحلية بالتحديد من أجل تدبّر أمر القلاقل في تلك المقاطعات، تمامًا كما كانت تفعل في مقاطعتي عكار والشعرة في أقصى الشمال اللبناني، حيث أُرسلت أوامر مماثلة[111].

في الوقت نفسه، فمن المحتمل أن السلطات المحلية لم تكن متلهفة أيضًا لخلق سلالات محلية ذات نفوذ قوي، فعمدت لذلك إلى مداولة التعيينات [أي بين الأعيان، م] مرارًا وتكرارًا. ففي عام 1757م على سبيل المثال، نرى أن التزامًا منفصلًا لتحصيل

(109) س.م.ط.ش. 14: 254، 258، 257-258؛ س.م.ط.ش. 15: 30، 44-45.

(110) س.م.ط.ش. 14: 108، 247، 252-53، 256؛ س.م.ط.ش. 15: 90-91.

(111) س.م.ط.ش. 14: 254، 255-56.

رسوم (الأقلام) (رسوم مكتبية) في صافيتا قد أُعطي لحسين بن يوسف بالشراكة مع أحد الآغوات المحليين؛ وفي عام 1758م، يظهر درويش وشمسين في قائمة الملتزمين المتهمين بالتخلف عن دفع ضرائبهم وبتطاولهم وطردهم لممثلي الحكومة (مباشرلر) الذين أُرسلوا لتحصيل الضرائب في مقاطعتهم(112). وفي عام 1763م، وخلافًا للمعتاد، مُنحت حلال صافيتا مجتمعة إلى شراكة أطرافها حسن بركات وخمسة مُقدَّمين من عائلة رسلان(113). لكن بعد ذلك، يبدو أن الفرع الرئيس (الشبلي) لعائلة شمسين قد استعاد احتكاره شبه الكامل للمقاطعة. في العقد اللاحق أُعطي التزام عموم صافيتا وبصورة منتظمة لمحفوظ بن درويش الشبلي والآن بثمن 25.000 قرش، المخفّض بصورة تثير الدهشة، ما أدّى إلى أن مصطلح الحلّة نفسه قد بدأ بالخروج من التداول وعادت الدفاتر مرة أخرى بصورة طبيعية تشير إلى الالتزام بوصفها مقاطعة واحدة [أي غير مقسّمة إلى حلال، م](114). سيكون آخر عهدنا بمفهوم الحلة بوصفها تقسيمًا إداريًا ابتداءً من العام 1775م، وذلك حين حظي مصطفى شمسين ومحمد محسن (من فرع ثانوي في نسب آل شمسين) (بحلال صافيتا الأربعة المعهودة)، في حين أعيد تعيين أسعد بن حسن بركات بعد انقطاع دام حوالى عشرين عامًا (بعد وفاة أبيه حسن على الأرجح) على حلّة العائلة في 1776 و1778 م. الملفت للنظر في الحالة الأولى، أنه تمت الإشارة إلى المزرعة على أنها (حلّة بيت مليكة) (وهو نفسه اسم العائلة الذي ذكره جاتشينتو دي سانتا ماريا في عام 1711م)، قبل أن تُدعى أوبين ثانيةً في العام 1778م(115). في 1778م أيضًا مُنحت حلّة بيت رسلان للمرة الأخيرة إلى المقدَّم سليمان بن محمد رسلان، بينما حصل محمد محسن ومحفوظ الشبلي على عقود حلّتي حمّين وتيشور بالترتيب، وعلى الرغم من ذلك قدّم محفوظ الضمان المالي (كفالة) لقريبه(116). لكن ما لبثت محكمة طرابلس أن اتهمت

(112) س.م.ط.ش. 15:31؛ م.د. 160: 73.

(113) س.م.ط.ش. 17: 175.

(114) س.م.ط.ش. 18/1: 180؛ س.م.ط.ش. 18/2: 38، 59-60؛ س.م.ط.ش. 20/2: 28-29؛ س.م.ط.ش. 20/3: 139؛ س.م.ط.ش. 21: 33، 137؛ س.م.ط.ش. 22/2: 257.

(115) س.م.ط.ش. 22/3: 173-74؛ س.م.ط.ش. 23: 21.

(116) س.م.ط.ش. 23: 6، 21.

محفوظ (بعدم الإخلاص في مزاولة التزامه، والإيغال في الكذب، والتأخر في سداد الرسوم المطلوبة، وبغياب الأمان على الطرق بسبب فشله في الدفاع عنها وحمايتها)، وأعادت حصّته من المقاطعة إلى مصطفى وعلي شمسين[117]. مع ذلك لم يتمخض هذا الحدث عن نتائج طويلة الأجل، فقد مُنح محمد محسن ومصطفى شمسين مجددًا عقودًا جزئية عام 1780؛ وفي آذار/ مارس 1782م، مُنح علي شمسين مبدئيًا ربع التزام صافيتا، ولكن بعد خمسة أيام شُطب على العقد في السجل، وسُلمت المقاطعة بأكملها لمحفوظ وابنه صقر محفوظ الشبلي[118]. منذ ذلك الحين فصاعدًا، سيبرز صقر بوصفه زعيمًا أوحد لصافيتا وجنوبي جبال العلويين، سيكون صعوده علامةً على انتهاء مرحلة الحلّة المستقلة.

ستبقى عائلة رسلان واحدة من عائلات الوجهاء العلوية الرئيسية في المنطقة، حيث ستأخذ، من بين أمور أخرى، بزمام القيادة في الحرب ضد الإسماعيليين أوائل القرن التاسع عشر (انظر الجزء الآتي). وتذكرهم سجلات محكمة طرابلس بالصدفة بوصفهم جماعة مهيمنة في صافيتا في زمن متأخر مثل 1847م[119]. من جانبهم، لا يبدو أن آل بركات قد تركوا أية آثار أخرى في الوثائق الخاصة بتلك المدة. لكن قرية زق بركات، حيث يقبع أكثر قصر إقطاعي شهرة في مقاطعة صافيتا، ما تزال تذكّر بأهميتهم إلى اليوم.

صقر بن محفوظ

يمكن القول بأن صقر بن محفوظ الشبلي شمسين هو الشخصية الأبرز في التاريخ العلوي بين وفاة المكزون السنجاري في القرن الثالث عشر وصعود حافظ الأسد بين عامي 1966 و1970.[120] وتمثّل سيرته المهني التي امتدت ستة عقود قبل رحيله في

(117) س.م.ط.ش. 23: 32.

(118) س.م.ط.ش. 24/1: 27-26؛ س.م.ط.ش. 24/2: 6-105.

(119) س.م.ط.ش. 33: 263.

(120) انظر المراسلات القنصلية الفرنسية في طرابلس:

الثمانين من عمره عام 1813م، أوج الاستقلال الإقطاعي العلوي تحت الحكم العثماني. سنتعرض في الفصل الآتي إلى تصاعد الصعوبات التي سيواجهها صقر والأعيان العلويون الآخرون خلال القرن التاسع عشر في ما يخصّ تجاوزات الدولة الحديثة؛ أما الآن، فيمكن استخدام هيمنته المتزايدة على صافيتا وكامل النصف الجنوبي من سلسلة الجبال السورية الساحلية إضافة إلى علاقاته مع الأمراء الشهابيين اللبنانيين لإلقاء الضوء على الهيمنة الاجتماعية غير المسبوقة لجماعة من الأعيان الإقطاعيين العلويين في مطلع العصر الحديث.

وفقًا لما تقدّم ذكره، كان آل شمسين العائلة المقاطعجية الأقوى في صافيتا منذ النصف الثاني للقرن السابع عشر. بدءًا من منتصف القرن الثامن عشر، ربّما زادوا من تعزيز موقعهم من خلال الاستثمار في إنتاج التبغ تجاريًا، على غرار العائلات البارزة في اللاذقية. هذا ما تُشير إليه صفقة تجارية مسجلة في محكمة طرابلس في تموز/ يوليو 1756م، جدّد فيها محفوظ بن درويش وأفراد آخرون من العائلة اتفاقًا كانوا قد عقدوه قبل بضع سنوات مع تاجر محلي لتحديد سعر القنطار الذي سيباع على أساسه كامل محصولَي التبغ الساحلي والجردي (الجبلي) من مقاطعة صافيتا لاحقًا في الموسم[121]. إضافة إلى الضرائب والتبغ، يبدو أن آل شمسين كانوا منخرطين أيضًا في تربية الخيول وبيعها[122]. يرِد أول ذكر لصقر بن محفوظ في سجلات المحكمة عام 1756 و1757م، عندما أُرسل للإقامة في طرابلس، على الرغم من أنه كان قاصرًا، رهينة ضمان عن التزام صافيتا المعطى لجدّه درويش[123]. وبالطبع انضم لاحقًا إلى أبيه محفوظ في التزام المنطقة. لعل روح القيادة التي أظهرها في أحد الصراعات الكبرى مع مقاطعة طرطوس المجاورة كانت سببًا في تسارع صعوده بوصفه ملتزمًا رئيسًا وزعيمًا فعليًا للعائلة. أشرنا في ما سبق إلى اشتراك آل شمسين في خلاف على مناطق نفوذ مرير مع مصطفى آغا من

Ministère des Affaires étrangères, Paris-La Courneuve [MAE]: Correspondance consulaire et commerciale [CCC] Tripoli 16, fol. 143a

(121) س.م.ط.ش. 19/1: 24-23.

(122) س.م.ط.ش. 21: 191.

(123) س.م.ط.ش. 14: 257؛ س.م.ط.ش. 15: 30.

طرطوس عام 1743م. في كانون الأول/ ديسمبر من عام 1780، ذهب صقر محفوظ إلى محكمة طرابلس ممثلًا للعائلة بأكملها عقب مقتل اثنين من أبناء عمومته على يد قتلة مجهولين في طرطوس أوائل العام نفسه. وفقًا لأحكام اتفاق سلام فريد من نوعه إلى حدّ ما عُقد بين (بني شمسين) و(أهالي طرطوس)، قبِل الطرف الأول (شمسين) بمبلغ 5.000 قرش تُدفع لهم ديّة مقابل إعفاء الطرف الثاني من أية مسؤولية إضافية. كما اتفق الطرفان منذئذ فصاعدًا على العمل لإرساء الأمن في المنطقة، حيث ضمن صقر محفوظ أمن أي طرطوسي في أية منطقة يسيطر عليها آل شمسين. وبموجب العقد نفسه، انفرد صقر بسيطرته على التزام صافيتا التي كانت حتى ذلك الحين جزئيًا بيد أفراد آخرين من العشيرة[124].

بعدئذ، دام حكم صقر وأولاده من دون منازع تقريبًا حتى دخول الجيش المصري في العام 1832. سجلت السجلات المالية لدمشق في آذار/ مارس 1782م شكوى تقدم بها قرويون من جنينة (جنينة رسلان، بالقرب من الدريكيش) تتعلق بوالد صخر وابن عمه، حيث زعموا أن الأخيرين جمعوا ثلاثين من أتباعهم، وهاجموا القرى، وأحرقوا المنازل، وقطعوا الأشجار، قتلوا أو آذوا عددًا من الأهالي، ثم فرّوا حاملين معهم خمسين كيسًا من النقود وممتلكات أخرى. في حين إن تعليمات وصلت إلى حاكم طرابلس للتحقيق في الأمر وإعادة المسروقات، إلا أن حقيقة أن (خمسين كيسًا من النقود) تساوي بالصدفة القيمة السنوية لالتزام صافيتا (25.000 قرش) تشير إلى أن ما حدث في هذه الحالة ليس إلا تحصيلًا للضرائب بالقوة أكثر من كونه عملًا لصوصيًا حقيقيًا[125]. خلال العقدين اللاحقين، وبحسب ما هو متوافر لدينا من وثائق محكمة طرابلس، فإن الالتزام مُنح لصقر من دون انقطاع وفي الأحوال كلها ما خلا العام 1791 م حين مُنح اسميًا لابنه درويش، والعام 1793م عندما أُعطي للمرة الأخيرة إلى فرع محمد محسن من العائلة[126]. في هذه العقود كلها، بقي (الدَّين) المقدّر على كل متعاقد مثبّتًا على

(124) س.م.ط.ش. 24/2: 57؛ س.م.ط.ش. 24/1: ii.

(125) ش.ش.أ.د. 3:81.

(126) س.م.ط.ش. 26/1:80؛ س.م.ط.ش. 26/2: 74، 153؛ س.م.ط.ش. 27: 223؛ س.م.ط.ش. 28: 53؛ س.م.ط.ش. 29أ: 62، 82؛ وانظر أيضًا: بسام عيسى القحط، «التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لمقاطعة صافيتا 1790-1832م: قراءة في سجلات محكمة طرابلس

18.820 ¾ قرشًا، أو خُفّض (عام 1801م) إلى 11.320 ¾ قرشًا، بالتزامن مع رفع القيمة الرسمية للالتزام إلى 32.000 قرش؛ الأمر الذي يدلّ مجددًا على أن التخصيص السنوي للالتزام من قِبل السلطات العثمانية لم يكن في الحقيقة أكثر من إجراء شكلي، وأن عائلة شمسين كان لها استقلال شبه كامل في مزاولته.

ويبدو أن مدة حكم صقر محفوظ اتسمت عمومًا بالاستقرار النسبي. لا يذكر خير الصنيعة إلا القليل عن مرحلة القرن الثامن عشر، إلا أن التقاليد الشفوية المحلية إضافة إلى عدد من النصوص المخطوطة (التي صنّفها ديب علي حسن في معجم تراجمه عن أعلام العلويين) تشير إلى عدد كبير من الفقهاء العلويين الذين جاؤوا من أو انتقلوا إلى جنوب الجبال الساحلية في ذلك الوقت. حوالى العام 1785-1786م، واستشهد هنا بمثال واحد من بين أمثلة كثيرة، يُذكرُ تحديدًا أن (الزعيم) الحاكم لبيت شمسين كان قد تدخّل لفض نزاع بين عائلات محلية عدة[127]. أُسس أحد أكثر مزارات الحقبة العثمانية سعةً في المنطقة، مزار (النبي) يوسف بن عبد الله، في قرية بعرين عام 1781-1782م. ويقال إن مزارات أخرى جُعلت أوقافًا على يد أحد المشايخ البارزين، خليل النُّمَيلي، في الوقت نفسه تقريبًا[128]. ولا تعطي الكتابات التاريخية من تلك المدة أية إشارة تُذكر إلى وجود صراع مع سلطات الدولة. في أيار/ مايو 1787م، يتحدث المؤرخ رَوفائيل كراما من الروم الكاثوليك عن هجوم كبير شنّه بدو الموالي في منطقة حماة، قُتل فيه شيخا (بلاد) الكلبية والنصيرية، لكن لا يبدو أن الهجوم قد طال منطقة صافيتا[129]. ويذكر مؤرخ من حمص في العام 1759م أن العلويين اتحدوا معًا ونهبوا ست عشرة قرية تركمانية في المنطقة بعد سماعهم بأن الآغا المحلي قد وضع على حد الزعم اثنين من الفلاحين العلويين تحت

الشرعية» (أطروحة تخرج، الجامعة اللبنانية 1997)، 36-31، 69-66.

(127) حسن، أعلام من المذهب الجعفري، 1: 3-102؛ الموسى، الإمام علي والعلويين، 93-181.

(128) خوندة، تاريخ، 48-146؛ وانظر:

Georges Jabbour, (Safita et son environnement au XIXe siècle), in Histoire économique et sociale de l'Empire Ottoman et de la Turquie (1326–1960), ed. Daniel Panzac (Paris: Peeters, 1995), 608–9.

(129) روفائيل بن يوسف كرام (المتوفى 1800 م)، حوادث لبنان وسوريا: من سنة 1745 إلى سنة 1800، تحقيق باسيلوس قطان (جروس بارس)، 102.

النّير (بالفعل وليس مجازيًا) كي يحرث بهما حقله[130].



الشكل (4 . 4) مزار النبي يوسف بن عبدالله. بعرين

لعل علاقة صقر المتبرعمة مع الإمارة الشهابية في لبنان كانت أحد أكثر جوانب حكمه جدارة بالملاحظة. كما لم يحظَ تاريخ العلويين ضمن ما كان يتحول بسرعة إلى كيان سياسي منفصل داخل سوريا العثمانية خلال ذلك الوقت إلا بالقليل من الاهتمام. تشير الروايات المحلية بإبهام إلى وجود نصيريين في منطقة الظنّية [الضنّية، م] شمالي

(130) منير الخوري عيسى أسعد، تاريخ حمص من ظهور الإسلام حتى يومنا هذا سنة 1977-622م (حمص: مطرانية حمص الأرثوذكسية 1984)، 2: 363.

لبنان أواخر القرون الوسطى، لكن لم يرد لذلك ذكرٌ في إحصاءات دفاتر التحرير العثمانية[131]. وتورد السجلات المالية الإقليمية لدمشق بضع حالات منفصلة لعمليات قطع طرق شارك فيها علويون في بعلبك أو في قضاء (دائرة قضائية) طرابلس، في ما عدا ذلك لا يبدو أن الجماعة كلها قد اجتذبت كثيرًا من الاهتمام[132]. تطرق القنصل الفرنسي في طرابلس عام 1770م بإيجاز إلى ذكر حملة لإجلاء بعض المقدّمين المحليين ممن تأخروا في سداد الضرائب؛ لكن وفي السنة السابقة لها، حاول الحاكم نفسه تجنيد مقاتلين من الفلاحين العلويين من الأرياف المحيطة في محاولة باءت بالفشل لإجبار يوسف الشهابي على دفع ضرائب إضافية عن المقاطعات الضريبية التي استلمها حالًا في الإقليم[133].

من جانب آخر، أسفر امتداد سيطرة الشهابيين على الشمال اللبناني معظمه في عام 1763م عن خلق تماس مباشر بين الإمارة وبين مقاطعتي عكار وصافيتا، أفضى بالنتيجة إلى إقحام آل شمسين باطراد في السياسات الإقطاعية اللبنانية. بصورة عامة، هذا هو الانطباع الذي نخرج به من تاريخ العائلة الذي كتبه حيدر أحمد الشهابي الذي يبرز [أي التاريخ، م]، بدءًا من أواخر الثامن عشر، مصدرًا سرديًا رئيسًا للإقليم بأسره. وفقًا لحيدر أحمد الشهابي، دُعي صقر محفوظ في مناسبتين على الأقل للإسهام في الخلافات والصراعات المهلكة التي خاضتها الإمارة مع السلطات الإقليمية العثمانية: في عام 1784م استقبل صقر الأمير يوسف الشهابي في أثناء هربه من إخوته ومن حاكم صيدا المشهور بدمويته أحمد باشا الجزار، وذلك في (فتنة) (حرب أهلية) حول مقاطعات جنوبي لبنان الضريبية، وأذن له ولحاشيته بالدخول إلى صافيتا حيث أنزلهم في قرية قرب طرطوس إلى حين حُلّ النزاع[134]. وفي مناسبة مماثلة، استضاف صقر وأبناؤه عام 1800م الأمير حسن الشهابي وسمح لجنوده بالعسكرة في الجزء الجنوبي من المقاطعة

---

(131) عيسى اسكندر المعلوف (المتوفى 1956)، ديوان القطوف في تاريخ بني المعلوف (1908. إصدار جديد، دمشق: دار حوران 2003)، 204.

(132) ش.ش.أ.د. 1: 128؛ ش.ش.أ.د. 2: 64، 131.

(133) AE/BI 1121 fol. 21b, 44aP Winter, Shiites of Lebanon, 169–70.

(134) حيدر أحمد الشهابي (المتوفى 1835م)، لبنان في عهد الأمراء الشهابيين، تحقيق أسعد رستم وفؤاد البستاني (بيروت: الجامعة اللبنانية 1969)، 39-137.

لأيام عدة بينما كانوا هاربين من الجزار ومن الأمير الأهم بشير الشهابي. في هذه المناسبة، وافق آل شمسين على تزويد ضيوفهم بالعلف والمؤن الأخرى بناء على طلب صريح ومكتوب أرسله عبد الله باشا عظم زاده -حاكم دمشق والمنافس القديم للجزار في المنطقة[135].

في السنوات اللاحقة، سيثأر بشير الشهابي من آل شمسين عندما زوّد خليفة الجزار في طرابلس (بربر مصطفى آغا) بالقوات اللازمة لترويع منطقة صافيتا في 1807م، بعد أن تأخر صقر بتسديد الضرائب (ومباشرة، وليس ذلك بصدفة، بعد أن تم استبعاد عبد الله باشا عن حكم ولاية دمشق)[136]؛ أو -وهذا الأهم- عندما التحق بإبراهيم باشا ودعم الغزو المصري في 1832 (وذلك ما سنعرض له في الفصل الآتي). من جانب آخر، مع إقحامهم الدائم لصقر وأبنائه في معركتهم المتواصلة في سبيل السلطة داخل لبنان والسيطرة عليه، ضمِن الشهابيون فعلًا بأن يُعد (العلويون) على الدوام حليفًا لهذه السلطة الإقليمية أو تلك، ومن ثمّ شريكًا إقليميًا للدولة العثمانية لا يمكن تفاديه مع أخذ تحالفاته بعين الاعتبار [أي شريك تابع لقوى أخرى، م]. وبناءً عليه، لن يكون للعزلة الفاخرة التي سمحت بظهور طبقة الأعيان العلويين المستقلة غربي سوريا في المقام الأول أي دور عملي في القرن التاسع عشر.

الحرب مع الإسماعيليين

يمكن رؤية غزو العلويين لمصياف وغيرها من القلاع الإسماعيلية عام 1808م ذروة -ومن ثمّ أيضًا نقطة تراجع- صعودهم سلم السلطة تحت الحكم العثماني. وبسبب الآثار واسعة المدى للحدث، تطرق إلى ذكره عدد من المصادر في ذلك الوقت. وفقًا لحسن أحمد الشهابي وآخرين، مضى حاكم دمشق يوسف باشا الكنج على رأس قوة من أربعة إلى خمسة آلاف رجل إلى الجبال في حزيران/ يونيو 1808م بعد أن أقدم آل

(135) المصدر السابق، 3-202.

(136) المصدر السابق، 2-501؛ انظر أيضًا المراسلات القنصلية الفرنسية في طرابلس:
CCC Tripoli 13, fol. 150b, 153a–b.

رسلان على قتل الأمير الإسماعيلي مصطفى اليزيدي، واستولوا على مصياف والقرى المجاورة، واضطهدوا الإسماعيليين المحليين وانتهكوا حرماتهم. وفي حين اعتصم آل رسلان وأتباعهم في مصياف لمدة ثلاثة أشهر، سرعان ما أحكمت القوات الحكومية سيطرتها من خلال تدمير قرى وحصون علوية عدة باستخدام المدفعية، وتدمير الريف بكامله، والاستيلاء على كمية كبيرة من الغنائم قبل أن يتمكن صقر محفوظ من إرضاء يوسف الكنج بالمال من أجل أن (يشفق) على اللاجئين العلويين ويسمح لهم بالعودة إلى منازلهم آمنين.[137]

على صعيد العلاقة بين العلويين والإسماعيليين، كان لهذه الواقعة أهمية عميقة، حيث اكتمل معها الانقلاب البطيء في ميزان القوة منذ مرحلة كان فيها العلويون رعايا للأمراء الفدائيين في القدموس ومصياف في أواخر القرون الوسطى. على الرغم من صعوبة تحديد المواقع الأخرى التي تمكن العلويون من وضع يدهم أو السيطرة عليها عام 1808م، إلا أن الحقيقة هي أن قلاع الدعوة معظمها وسواها من القلاع التي سكنها الإسماعيليون في ما مضى مثل الرصافة وبني قحطان قد انتقلت إلى السيطرة العلوية في ذلك الوقت تقريبًا. يذكر الرحالة والمؤرخ السويسري جون لويس بوركهارت الذي زار مصياف بعد مدة وجيزة من الحادثة، أن الأمير الإسماعيلي قد آوى حوالي ثلاثمئة منشق علوي عام 1807م مانحًا إياهم الملجأ الآمن (إلى يوم كان في الجزء الأعظم من الناس يعملون في حقولهم، أقدم النصيريون Anzeyrys عند إشارة متفق عليها على قتل الأمير الإسماعيلي وابنه في القلعة، ثم انقضوا على الإسماعيليين الذين لزموا بيوتهم ولم يتركوا أحدًا تمكنوا منه، وقاموا بنهب المدينة في الوقت نفسه. في اليوم اللاحق انضم إلى النصيريين عدد كبير من أبناء منطقتهم، ما يثبت أن هجرتهم المزعومة كانت مؤامرة مدبّرة بعناية)[138]. على الرغم من تحيّزها الواضح، تشير الرواية إلى التحول الأبعد مدى في القوى الذي كانت الحرب نتيجة له. في وقت لاحق، سُمح للإسماعيليين بالعودة

(137) الشهابي، لبنان، 35-534؛ حسن آغا العبد (المتوفى بعد 1826م)، تاريخ حسن آغا العبد، حوادث بلاد الشام والإمبراطورية العثمانية 1826-1771م، تحقيق يوسف جميل نعيسة (دمشق: دار دمشق 1986)، 46-144؛ وانظر:

E. Honigman and Nikita Elisséeff, (Masyad), EI2 (1991), 6:791.

(138) Burckhardt, Travels in Syria, 151–54.

لكنهم لم يعيدوا توطيد أنفسهم في المنطقة مرة ثانية كما كان عليه الحال من قبل، ويُرجع مؤرخون إسماعيليون أسباب الهجرة المشهورة لجماعة النزارية باتجاه سلمية شرقي منطقة حماة في القرن التاسع عشر إلى هزيمتهم على يد العلويين في 1808م(139). استمر الطرفان في التعايش، وإلى حد يكفي بالتعاون أحيانًا، في المنطقة مع الرجحان الواضح لكفّة القوة لصالح العلويين؛ ويُذكر أن الذاكرة الجمعية عن الصعود العلوي والتراجع الإسماعيلي في الحقبة العثمانية يقبع وراء توترات طائفية في مصياف والقدموس إلى يومنا هذا.(140)

من جانب آخر، وفي ما يتعلق بالعلاقة بين العلويين وسلطات الدولة، فإن حملة 1808م تبدو مرة أخرى حدثًا هامشيًا للحدث الأهم، ونعني المواجهة المتعاظمة بين حاكمي دمشق وصيدا. كان هدف يوسف باشا الكنج الحقيقي هو مواصلة العمل على طرد مصطفى آغا بربر من طرابلس التي لم تعد من الناحية العملية قائمة كإيالة منفصلة منذ وقت حكم الجزار وأصبحت تابعة لصيدا. عُيّن يوسف الكنج على دمشق بتفويض رسمي لكبح تقدم الحركة الوهابية في سوريا، ولذلك فقد جعل من الدفاع عن التوجه السني المحافظ حجر الزاوية في سياسته من أجل إعادة فرض الهيبة والسيطرة العثمانية في الإقليم. في تقرير استثنائي أُرسل باسم يوسف الكنج ما يزال محفوظًا في أرشيف قصر طوب كابي، على ما يبدو الوثيقة الرسمية الوحيدة التي تأتي على ذكر الحملة، يتهم الكنج صراحة مصطفى بربر (عديم الجدوى) (نيميك به حرام، nemek be-haram) بتحريض (عصابات النصيرية التي تعرف كيف تدافع عن نفسها) على التمرد ونشر الفوضى في منطقتي اللاذقية ومصياف، مضيفًا أن سبعًا من (قلاع السلطان) استُعيدت بالقوة قبل أن توجه الحملة نظرها إلى بربر مصطفى نفسه (غير أنها لم تفلح في النهاية في

(139) Daftary, Isma'ilis, 532–33.

(140) تُعرف المقتلة المذكورة لدى إسماعيليي مصياف بـ دَوْكَة (أي معركة) بيت رسلان. وتتطابق روايتهم للواقعة مع ما ذكره بوركهارت تمامًا من دون وجود مصادر موثوقة مكتوبة لدى الطرفين (بحسب علمنا). نوافق الكاتب اعتقاده بأن هذا الحدث كان نقطة تحول حقيقية في العلاقة الإسماعيلية- العلوية، وما يزال يلقي بظلاله على هذه العلاقة حتى يومنا هذا في مصياف والقدموس خصوصًا بصورة عداوة مكتومة تطفو على السطح في كل مشاحنة مهما قل شأنها (طبقًا لتجربتنا الشخصية)؛ وتُستدعى (دوكة بيت رسلان) وما تلاها من حوادث بوصفها دلالة على عمق هذه العداوة وتأصلها. (المترجم).

انظر:

Joshua Landis, (Alawi-Ismaili Confrontation in Qadmous: What Does It Mean?), 28 July 2005, http:/ syriacomment.com.

طرده من طرابلس). اللافت للنظر، هو عدم وجود أية إشارة إلى الإسماعيليين في التقرير المذكور[141].

في النهاية، لا يبدو أن السلطات الإمبراطورية قد أولت اهتمامًا كبيرًا للعلويين أو الإسماعيليين في هذه المرحلة. يؤكد القنصل الفرنسي في طرابلس أن العلويين في البداية قد انضموا فعلًا إلى جانب بربر مصطفى ولكنه يلمح إلى احتمال أن يكون صقر محفوظ قد فاوض سلفًا على انسحابه من المعركة مع قوات يوسف الكنج (تاركًا آل رسلان لوحدهم على رأس المقاومة)[142]. حقق الباشا انتصاره بعد قتال أكثر عنفًا مما كان متوقعًا: يتحدث نائب القنصل الفرنسي في اللاذقية عن اشتراك خمسة عشر ألفًا من القوات الحكومية في الحملة، وعن بيع نساء وبنات وصبيان علويين لاحقًا في أسواق اللاذقية ليتم إرسالهم إلى مصر بوصفهم عبيدًا[143]. وعلى الرغم من الخطاب الذي لا بد منه ضد (أعداء الدين الحق)، إلا أن يوسف الكنج في ما يبدو، وعلى غرار عرّابه وسلفه عبد الله العظم، لم يرَ في العلويين أكثر من ورقة سياسية يمكنه استثمارها ضد منافسيه الإقليميين. وفي استجابته لتوقعات العامة، عمد في ما بعد إلى إجبار المتمردين العلويين المهزومين على التظاهر بالتحول إلى الإسلام السني لافتداء أسراهم، لكن وفقًا لما ذكره المؤرخ المصري المعاصر الجبرتي (فقد قبِل كلمتهم على ظاهرها، وعفى عنهم، وأبقى عليهم في بلدانهم)[144].

---

(141) انظر أرشيف قصر الطوب كابو:

Topkapı Palace Archives, Istanbul: E. 2465.

(142) انظر المراسلات القنصلية الفرنسية في طرابلس:

CCC Tripoli 14, fol. 36a–b, 43b, 47a–b.

(143) انظر المراسلات القنصلية الفرنسية في اللاذقية:

CCC Lattaquié 1, fol. 216a, 220a, 224a.

(144) انظر ترجمة كتاب عبد الرحمن الجبرتي (المتوفى 1825م)، عجائب الآثار في التراجم والأخبار:

'Abd al-Rahman al-Jabarti (d. 1825), Aja'ib al-Athar fi'l-Tarajim wa'l-Akhbar, trans. Thomas Philipp and Moshe Perlmann (Stuttgart: Franz Steiner, 1994), 4:377.

خلاصة: اقتصاد الفوضى

لا شك أن العلويين قد تمتعوا بقسط وافر من حرية التصرف خلال القرن الثامن عشر الطويل (أي قبله بقليل ثم القرن الثامن عشر ثم بعده بقليل، م) أكثر من أية مرحلة أخرى في تاريخهم. وإذا كانت الدولة العثمانية لم تُظهر إلا قليلًا من الاهتمام بهويتهم الدينية وتنظيمهم الاجتماعي خلال مرحلة إدماج سوريا في الإمبراطورية، فإن التحول إلى اللامركزية، أو على نحو أدق، إلى خصخصة الحكم الإقليمي ووظائف جباية الضرائب مع بداية القرن السابع عشر، قد دفع إلى الواجهة طبقة جديدة من الأعيان الصغار المحليين أو المقيمين محليًا سيطرت منذئذ على المناطق الطرفية الريفية. بعد أن دخل العلويون على مدى قرون في السجلات التاريخية بوصفهم مبتدعين أو لصوصًا، تُنبئ حقيقة ظهور أمثال آل شمسين، أو آل رسلان، أو آل الشلّف، أو المهالبة بصورة منتظمة بوصفهم وجهاء محليين وعمال للدولة في الوثائق القانونية لطرابلس وحتى إسطنبول عن وصول المجتمع العلوي في ظل الحكم العثماني إلى مرتبة الرعية [أي عكس الملة المقهورة، أو المواطنة بالمصطلح الحديث، م].

يعزى جزء كبير من النجاح الجديد الذي حققته هذه العائلات إلى وضع اقتصادي ملائم رافقه تحوّل الجبال الساحلية السورية ومنطقة اللاذقية بصورة خاصة إلى واحدة من المراكز الرائدة لإنتاج التبغ التجاري في الإمبراطورية. لا ريب أن التوسع الزراعي قد عاد بالفائدة على المجتمع العلوي كله، لكنه أفضى من جانب آخر إلى تغييرات نوعية ضمن هذا المجتمع، حيث كرّس زعامات عائلية معينة بوصفهم أشباه ملاكين زراعيين ووكلاء للحكومة، وأخضع في العملية نفسها بقية الأهالي إلى الاعتماد على الاقتراض المالي، والمحسوبية، والتبعية السياسية للأعيان. يمكن اعتبار الانقسام المتزايد للمجتمع العلوي إلى عشائر وقبائل نتيجة مباشرة لتزايد التمايز الطبقي الاجتماعي في القرن الثامن عشر، أكثر بمراحل منه انعكاسًا لنمط من التنظيم المجتمعي التقليدي والمناوئ للدولة. بالطبع، لم يكن هذا الوضع خاصًا بالعلويين؛ فالحقيقة هي أن تمركز الثروة والسلطة في يد القلّة، وتبنيهم لأسماء عائلية أو تسميتهم لأتباعهم بوصفهم مجموعات عائلية [فلان

شمسين على سبيل المثال بدلًا من صيغة فلان بن فلان المعتادة، م]، واتخاذهم السرايا والحصون مسكنًا لهم في محاكاة لمسؤولي الدولة الكبار، كانت السمات الحقيقية لحكم الأعيان في أرجاء الإمبراطورية جميعها[145].

غالبًا ما أُهمل تأثير هذه الهرمية الجديدة وغير المسبوقة في بنية المجتمع العلوي لصالح جوهرة essentializing الفروقات بين الجماعات [أي الحديث عن الجماعة ككتلة متجانسة ومختلفة جوهريًا عن الجماعات الأخرى، م]. على سبيل المثال، أصبح مألوفًا اليوم التأكيد على أن (العلويين) [أي العلويين كلهم، م] كابدوا فقرًا شديدًا في الأزمنة العثمانية ما دفعهم إلى بيع بناتهم إلى العائلات البرجوازية السنّية الثرية للعمل بما يشبه العبودية، وقد وُظف هذا الزعم عن نوع من السوء النية من قبل المجادلين المناوئين للنظام للحطّ من قدر الأخلاقية العلوية نفسها، ومن قبل المدافعين عن العلويين من أنفسهم بهدف التذكير باضطهاد قديم. في حقيقة الأمر، وبالتحديد، فإن الفروقات الاقتصادية ضمن المجتمع العلوي هي التي أسفرت عن مثل هذا الفقر، وهي التي حددت في النهاية معالم علاقته بالمجتمع السوري (والتركي) الأكبر من خلال دفعها إلى استيطان منطقة هاتاي إضافة إلى هجرة العمالة نحو اللاذقية، وحماة، وحمص حيث تخلص الأفراد العلويون باضطراد من روابطهم الضيّقة وأصبحوا على تماس مع أفراد الطبقات والمجتمعات الأخرى. للمفارقة، ربما كان الحكم الذاتي نفسه الذي تمتع به العلويون في القرن الثامن عشر هو الذي سرّع اندماجهم، وإلى حد ما استيعابهم [أي في المجتمع الأكبر، م]، في العصر الحديث.

من جهة أخرى، لعل أكثر نتائج هذا الاستقلال الذاتي شؤمًا ومباشرة كان بروز طبقة علوية ريفية من الأغنياء ذوي السلطة (بلوتوقراطية) بوصفهم لاعبين سياسيين لذاتهم وبذاتهم. إذا كان العثمانيون لم يهتموا بالعلويين بوصفهم جماعة في القرون الماضية إلا قليلًا، لا بل استهجنوا أحيانًا غياب قيادة لهم من أنفسهم، فإن صعود شبلي شمسين، وعلي الشلّف أو صقر محفوظ بوصفهم أمراء لمقاطعات ضريبية عدة قادرين على حشد جيوش كبيرة من الفلاحين، أو التفاوض مع السلطات في المحكمة، أو التآمر مع الأمراء الشهابيين، أو دعم والي دمشق، أهّلهم للعب دور فعّال في الصراع المحتدم باضطراد

(145) Meeker, Nation of Empire, 31.

على السلطة في الولايات السوريّة مع دخول القرن التاسع عشر. في الحالات معظمها، كان العلويون مسألة ثانوية، فقد كانوا أقل ارتباطًا بالمصالح الإمبراطورية الأوروبية من المسحيين المحليين وأقل تهديدًا للقانون والنظام العثماني من الدروز أو الوهابيين. إن حقيقة أن العلويين كانوا من خلال قادتهم يُعدون أجراء لصالح هذا الزعيم الإقليمي أو ذاك، أدت إلى أن العلويين بدؤوا بالظهور، في الوثائق الأرشيفية كما في الكتابات التاريخية المحلية، ليس بوصفهم جماعة غير متمايزة من عوام الريفيين بل جماعة مذهبية متجانسة (طائفة/ طايفة) تسعى إلى هدف سياسي محدد. لم يثر ذلك قلق الإدارة الإمبراطورية التي توقفت منذ وقت طويل عن إدارة الشؤون السورية بصورة مباشرة التي كانت مصالحها المادية البحتة تحت الرعاية الجيدة والمستمرة لطبقة أعيان الجبال. بالتحديد، في هذا السياق من غياب السلطة المركزية، والتغلغل الغربي، والاضطراب المعمم بدأ الموظفون العثمانيون المحليون في صيدا، وطرابلس أو اللاذقية ينظرون إلى العلويين والطوايف (العشائرية) الأخرى (بحسب الاستخدام العثماني، فقد كانوا يسمّون أية جماعة من الناس تعمل معًا «طايفة») بوصفهم تهديدًا يجب من الآن فصاعدًا تصنيفهم بناء على هويتهم الدينية وليس رعايا للإمبراطورية، أو إخضاعهم إلى التحويل (الديني) وغيره من الإجراءات الاجتماعية القسرية [أو التأديبية، م]، أو إعادة تعريفهم وبصورة جماعية أعداء الدولة.

الفصل الخامس

إصلاح إمبراطوري واستعمار داخلي

المجتمع العلوي في مواجهة الحداثة (1808–1888)

قد يكون نوعًا من التكرار القول بأن الإمبراطورية العثمانية قد خضعت خلال القرن التاسع عشر إلى عدد من التغيرات المهمة، وبأن هذه التغيرات كان لها تأثير كبير في المجتمع السوري في أطراف الإمبراطورية. جزئيًا، يمكن توقّع التحولات الرئيسة التي تُميز (القرن الأطول) (longest century) (أكرر هنا جملة شائعة توجز تنوّع التحديات الجديدة التي واجهتها الإمبراطورية) بالنسبة للعثمانيين، وذلك لأنها مسّت العالم بأسره تقريبًا خلال تلك المدة، وقلبت أحواله: تعاظُم الفعّالية الصناعية، والزراعية، والحكومية؛ قابلية التحرك والانتقال المتزايدة على مستوى الأفراد، والأفكار، والجيوش؛ وازدياد الهيمنة الاقتصادية، والسياسية، والثقافية لأوروبا والولايات المتحدة؛ واتساع البون بين المراكز والأطراف وبين من يملك ومن لا يملك؛ وولادة الحراك الشعبي والكفاح من أجل التحرر [من القيود وليس بالضرورة الاستعمار، م][1]. لكن ثمّة تحديات أخرى اختصّت بالشمال الغربي لسوريا، أو بالمجتمع العلوي على وجه التحديد: هجوم فرنسا غير المسبوق التجاري والدبلوماسي، وما صاحبه من فقدان العثمانيين سيطرتهم على المنطقة؛ وصعود سياسات الهوية الدينية وخطابها التي انطلقت في ردّ فعل عنيف تجاه الجماعات المخالفة للأغلبية؛ وما تلا ذلك من جهد بذلته الدولة الإمبراطورية، تحت لافتة الإصلاحات التغريبية الحديثة، لزيادة السيطرة على، وإدماج، وحيثما أمكن استيعاب سكان المناطق الريفية النائية في أرجاء الإمبراطورية كلها.

ليس الهدف في هذا الجزء عرض سردية شاملة للتاريخ العلوي في القرن التاسع عشر، إذ أن ذلك أصبح أقرب إلى المستحيل نظرًا للتعقيد المطّرد للصورة التي تقدمها المصادر المتوفرة لدينا عن تلك الجماعة، وإنما تسليط الضوء على المناحي الرئيسة في التاريخ العثماني والسوري التي أثرت على المجتمع العلوي. يتعرض الجزءان الأولان لانحسار

(1) مقتبس عن:

Osterhammel, Verwandlung der Welt, 1287–1300.

سلطة الحكم المركزي مع بداية القرن كما تمثّلت بالاختفاء النهائي (على الرغم من تعذّر تأريخ هذا الأمر بدقة) لإيالة طرابلس العثمانية، وللتعصب الديني المتزايد الذي واجهه العلويون إبان حكم بربر مصطفى آغا، الجبّار الإقليمي الجديد في المنطقة. أما الجزء الثالث القصير فيركز على دور الشيخ المغربي المقيم في اللاذقية الذي يُستحضَر ذكره حتى اليوم بوصفه عَلَمًا من أعلام الخطاب الأيديولوجي التمييزي المناهض للعلويين. يتناول الفصل الرابع بالتفصيل عودة هيمنة أكثر مباشرة للدولة بصيغة الاحتلال المصري بين عامي 1831-1841، حيث دفع الابتزاز الذي مارسه النظام الجديد الأعيان الإقطاعيين العلويين إلى تفضيل السيادة الأضعف والأبعد للإمبراطورية. لكن، وبعد أن استعاد العثمانيون حكمهم على سوريا تبنّت الإمبراطورية نفسها برنامجًا طموحًا للإصلاح عُرف بالتنظيمات الذي دفع العلويين وغيرهم من الأقليات الدينية بصورة مطردة في فضاء الدولة، وأخضعهم إلى إجراءات تنظيم قسري [أو تأديب، م] اجتماعي social disciplining مثل التجنيد العسكري الإلزامي والتعليم الحديث، كما سنعرض لذلك في الجزأين الخامس والسادس. لكن، على الرغم من صور الضغط المختلفة التي مُورست على المجتمع العلوي التقليدي باسم الحضارة والتقدّم، فإن الخلاصة تحاجج أن العلويين نجحوا على الرغم من ذلك في تجيير الخطاب الحداثي لما فيه منفعتهم الخاصة، حيث شجعوا بفاعليّة بناء مدارس الدولة العثمانية واتبعوا أجندتهم الإصلاحية الخاصة.

إن ما يميّز القرن التاسع عشر من منظور المؤرّخ هو الغزارة غير المسبوقة للمستندات الوثائقية. إضافة إلى كثير من الكتابات التاريخية المحلية المتوافرة عن سوريا منذ بداية القرن، أنتجت سياسة التدخل الفرنسية (وبدرجة أقل الإنكليزية والروسية) في (الشرق) Levant [شرقي المتوسط في هذا السياق، م] مخزونًا هائلًا من روايات الرحلات والمكاتبات الدبلوماسية التي تنمّ عن اهتمام خاص بالانقسامات المذهبية، والقبلية، وغيرها من الانقسامات الاجتماعية المتخيَّلة. ولكن أكثر أهمية، هو أن الدولة العثمانية، حتى قبل الشروع بإصلاحات التنظيمات، أبدت اهتمامًا جديدًا بالمحافظة على أي أثر للحكومة في الولايات. منذ عهد محمود الثاني، أول سلطان إصلاحي حقيقي، أظهر عدد كبير من التقارير الحكومية المرسَلة من سوريا التي حملت في أحيان كثيرة تعقيبات هامشية بخط يده -مجموعة الخط الهمايوني- السلطات الإمبراطورية بمظهر المواكب لمجريات الأحداث المحلية بطريقة لم نعهدها منذ سجلات المهمات [السجلات

التنفيذية، م] من القرن السادس عشر. في ما بعد، تولّد عن تأسيس وزارات الحكومة الحديثة (النظارات، ومفردها نظارة) خلال مرحلة التنظيمات، إضافة إلى هوس السلطان عبد الحميد الثاني بالإشراف على إدارة الدولة شخصيًا من معتكفه في قصر يلديز، كثيرًا من السلاسل الأرشيفية المختصة التي تُنبئ بتغطية متزايدة التشابك للشؤون السورية. وفي حين تبقى دفاتر (السجلات الرسمية) القرون السالفة غير مفهرسة، وتتطلب بحثًا دؤوبًا للوصول إلى إشارات منفردة إلى العلويين، يمكن اليوم الوصول إلى معظم السلاسل من القرن التاسع عشر ذات الصلة بموضوع البحث من خلال البحث البسيط باستخدام كلمات مفتاحية في الفهرس المؤتمت لأرشيفات رئاسة الوزراء Başbakanlık؛ لقد جرت رقمنَة digitalization كثير من هذه السلاسل، كما تم مؤخرًا انتقاء ونشر ثمان وثمانين وثيقة مهمة عن العلويين[2]. بالنتيجة، لم يصبح حجم الأبحاث في موضوع العلويين والجماعات المماثلة خلال القرن التاسع عشر أكثر ضخامةً فحسب، بل إن هذه المواد الوثائقية ستتيح لنا تحليلًا، على مستوى مختلف تمامًا، لما أسماه تيموثي ميتشيل Timothy Mitchell بخصوص هذه المرحلة بالذات (المقدرة على التغلغل، وإعادة الترتيب، والاستعمار محليًا)[3].

بالطبع، إن التركيز على تقنيات الحكم الجديدة يشتمل على خطر متأصل في كثير من الدراسات التي تتناول العثمانيين في القرن التاسع عشر، هو الانتكاس إلى نوع من حتمية هيمنة الدولة الحديثة على المجتمع. ولذلك، يرمي هذا الفصل إلى التشديد على الاستمرارية التاريخية، إضافة إلى الظرفية التاريخية أيضًا [أي تبعية الأحداث التاريخية لأحوالها المحيطة وسياقها الخاص، م]، للتجربة العلوية تحت الحكم العثماني في القرن التاسع عشر. لم تنتهج السلطات المصرية، ولا السلطات في أثناء مرحلة التنظيمات، ولا السلطات الحميدية (سياسة) واحدة وموحّدة حيال العلويين بحد ذاتهم، ولكن، وتمامًا كما كان الحال في الماضي، واظبت هذه السلطات على التكيف مع الواقع المحلي في شمال غرب سوريا، وعلى الاعتماد على طبقة الأعيان الموجودة أصلًا من أجل أن تتمكن من

(2) Rıza Ayhan et al., eds., Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nusayrîler ve Nusayrîlik (1745–1920) (Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi, 2010).

(3) Timothy Mitchell, Colonising Egypt (Berkeley: University of California Press, 1991), ix

التغلغل، وإعادة التنظيم، والاستعمار. على الرغم من الجبروت الذي يبدو ألا حدود له لقوى سياسية واقتصادية جديدة يصعب تخيّلها ولا سلطة لهم عليها، تمكّن العلويون في تلك المدة، ربما أكثر من أي وقت مضى، من اكتشاف صوتهم الخاص بوصفهم مجتمعًا، وشاركوا إلى حد بعيد، ضمن الأطر المعدّلة للدولة الإصلاحية، في قولبة تاريخهم الخاص.

اختفاء طرابلس العثمانية

كانت التركة الرئيسة لحكم الأعيان المحليين في القرن الثامن عشر هي إعادة رسم كاملة للسلطة العثمانية في الإقليم الذي يسكنه العلويون أغلبهم، أي في إيالة طرابلس. كما سبق وذكرنا، لعب تراجع صادرات حلب من الحرير، وصعود اللاذقية، والسيادة الفعلية للأمراء الشهابيين على الشمال اللبناني معظمهم دورًا رئيسًا في تجريد طرابلس من أهميتها السياسية والاقتصادية السابقة. إضافة إلى ذلك، انتقل مركز الثقل التجاري والدبلوماسي لسوريا مع نهاية القرن نحو الجنوب الغربي، حيث أسس ضاهر العُمر أولًا ومن بعده أحمد باشا الجزار إمبراطورية تجارة القطن الخاصة بها في عكّا التي تحولت بفضل ذلك إلى العاصمة الحقيقية لإيالة صيدا. وفي سياق المنافسة المحتدمة بين حاكمي صيدا ودمشق من أجل الهيمنة الإقليمية، أصبحت طرابلس -التي كانت غالبًا وبأي حال تحت حكم أحد أفراد سلالة آل العظم الدمشقية- موضوعًا دائمًا للخلاف بينهما. في عام 1799، تمكن مدير تجارة التبغ وعدد من كبار التجار المسيحيين في اللاذقية الحصولَ على اعتراف بالمنطقة بوصفهم محصلليك (دائرة تحصيل ضرائب، muhassıllık) تحت سيطرة إسطنبول المباشرة، فاختُزِلت طرابلس بالنتيجة إلى سنجق واحد[4]. وحتى مع بعد إعادة تشكيل الباشاليك Paşalık [المنطقة التي يتولى حكمها باشا، م] في 1812، كان يحكم طرابلس إما نائب بسيط (متصرّف أو متسلّم) يُعيّن من عكا، أو كان يتم ضمّها إلى حكومة دمشق، وباستثناء فسحة قصيرة وأخيرة في عشرينيات القرن التاسع

(4) انظر المراسلات القنصلية الفرنسية في طرابلس:

CCC Tripoli 15, fol. 180a–81a, 281a, 292a–b, 304b.

صالح، آثار الحقب، 1: 16-215؛

Ignace Muradgea D’Ohsson (d. 1807), Tableau général de l’empire Ot[h]oman (Is̃tanbul: Isis, 2001), 7:285.

عشر، لم تعد طرابلس مطلقًا إلى سابق عهدها بوصفها ولاية عثمانية.

وفي خضم فراغ السلطة هذا دخل مصطفى آغا بربر، وهو بسهولة أحد أكثر الشخصيات استقطابًا في التاريخ السوري-اللبناني. كان مصطفى آغا بربر من عوام أبناء منطقة طرابلس، وكان قد بدأ حياته العملية إنكشاريًا محليًا من أتباع أحمد باشا الجزار. استطاع مصطفى بما أوتي من حيوية وجبروت أن يفرض نفسه بوصفه قائد حامية (آغا) وزعيم قلعة طرابلس، ومن ثمّ، لم يجد حاكم دمشق في 1801 خيارًا سوى أن يسمّيه متسلمًا على المدينة. لم تكن السلطات الإمبراطورية أو حكام عكا/ صيدا اللاحقين سعداء بسلوكه المتمرد، لكنهم اضطروا في النهاية إلى الاعتماد عليه بوصفه وسيطًا محليًا. ويبدو أنه استحوذ على دعم جزء كبير من المدينة التي قدّرت عاليًا جهده في الذود عن طرابلس ضد المطالب المجحفة للولاة العثمانيين، وضد القبائل النازلة في محيطها[5]. في سياق حديثه عن مدى الاستقلالية التي بلغها، يذكر القنصل الفرنسي في نيسان/ أبريل 1807 أن بربر (لم يعد يراعي أي حدود. فسابقًا كان يكتفي بأن يرسل إلى أصحاب الإقطاعيات خطابات التفويض الخاصة بهم، غير أنه الآن يطالبهم بالقدوم إلى طرابلس لاستلامها وكأنّه باشا. وقد جاء شيخ النصيرية الذي كان أول من تم استدعاؤهم على رأس خمسين فارسًا ليقدم فروض الطاعة)[6].

على امتداد العقود الثلاثة اللاحقة، أصبح مصطفى بربر الواجهة الرئيسة للسلطة العثمانية بالنسبة إلى العلويين. وفي كثير من الحالات بقي تعاملهم وسيطرتهم قاصرين على أعمال الالتزام. تُورد سجلات محكمة طرابلس أمثلة عدة عن تلقي صقر بن محفوظ الذي كان ما يزال أهلًا للاحترام بوصفه (أكثر تميزًا بين أقرانه)، أو ابنه دندش لالتزام منطقة صافيتا من يد (مصطفى آغا بربر زاده قائم مقام (نائب الحاكم) طرابلس واللاذقية)؛[7] وفي إحدى الحالات، يروي الفرنسيون أن بربر كان غاضبًا بسبب قرار

(5) إغناطيوس طنوس الخوري، مصطفى آغا بربر: حاكم إيالة طرابلس وجبلة ولاذقية العرب (1767-1834) (طرابلس: جرّوس بارس ودار الخليل، 1984) 71-68؛ عبد اللطيف كريّم، بربر آغا: مجد طرابلس أُعطي له (طرابلس: إمبراس، 2004).

(6) المراسلات القنصلية الفرنسية في طرابلس:

CCC Tripoli 13, fol. 240b.

(7) سجلات محكمة طرابلس الشرعية 29 ب: 3-2؛ س.م.ط.ش. 45: 20؛ س.م.ط.ش. 46: 126.

صقر تسديد ضرائب الميري تبغًا وليس نقدًا، لكن الشهابيين منعوه من الإقدام على أي فعل في هذا الشأن[8]. ويبدو فعلاً أن علاقتهم كانت مشوبة بالتوتر. ويتحدث القنصل الفرنسي في رسالة مؤرخة بـــ(14 شهر فلوريال الأول) [أي 21 نيسان/ أبريل 1806؛ ويشير الكاتب هنا إلى استخدام القنصل الفرنسي للروزنامة التي اعتمدتها الثورة الفرنسية، حيث غيرت أسماء الأشهر وبداياتها، م] عن (نفور) بربر من علويي صافيتا وعن خططه لمهاجمتهم مستعينًا بدروز وشيعة لبنانيين وغيرهم من القوات غير النظامية، لكن الحملة أُجهضت بعد دفع أن صقر مئتي كيس من الفضّة[9]. في أحايين أخرى، حاول صقر الادعاء بعجزه عن دفع ضرائب الميري أو غيرها من الرسوم، لكنه كان عادة يثوب إلى رشده ما إن يظهر مرتزقة بربر الألبانيين[10]. في تشرين الأول/ أكتوبر 1818، سيقَ دندش بن صقر إلى المحكمة من قبل ناظر وقف الحَرَمين الإمبراطوري الذي زعم بأن دندش يتسلل إلى أراضي إحدى القرى التابعة لهذا الوقف. وعلى الرغم من ذلك، نجح دندش بعد ثلاثة شهور من ذلك في مقاضاة بربر لاسترجاع الأرض، محاججًا بأنه كان يتصرف بهذه الأراضي منذ زمن بعيد، ومقنعًا القاضي بأن الشهود الذين أدلوا بشهادتهم ضده في المحاكمة الأولى كانوا فاقدي الصدقية بالنظر إلى (العداوة والخصومة والبغضاء المستحكمة بينهم منذ زمن)[11].

من دون أدنى شك، شهد حكم بربر ارتفاعًا في وتيرة الخلاف والعنف الصريح مع العلويين[12]. وإذا كانت جباية الضرائب المحرك الأولي لهذه الخلافات معظمها، يبدو

(8) المراسلات القنصلية والتجارية في طرابلس

CCC Tripoli 13, fol. 227b–228a.

(9) المصدر السابق، (يبدو أن القنصل لم تكن بعد على علم بأن التقويم الثوري الفرنسي قد أُلغي العمل به في الأول من كانون الثاني/ يناير).

CCC Tripoli 13, fol. 147b–148a, 150b, 153a–154a, 155b.

(10) المصدر السابق

CCC Tripoli 15, fol. 247a, 254a–b; 16, fol. 108a–b.

(11) س.م.ط.ش. 88: 46، 35-134.

(12) هاشم عثمان، تاريخ العلويين. وقائع وأحداث (بيروت: مؤسسة الأعلَمي، 1997)، 47-39.

أيضًا أن النزاعات السياسية في المنطقة كانت تزيد من حدّة هذه الخلافات بصورة منتظمة. في أيلول/ سبتمبر 1803 مثلًا، كتب أحمد باشا الجزار بنفسه إلى الباب العالي متهمًا حاكم دمشق عبد الله باشا العظم بالتحالف مع (جماعات درزية، وشيعية، ونصيرية) سعيًا منه إلى إزاحة تابعه بربر عن طرابلس[13]؛ وفي 1808، كما سبق أن رأينا، استخدم يوسف الكنج خليفة عبد الله ذريعة مماثلة في حربه الخاصة على بربر. وحتى في ثنايا ما بدا أنها صراعات عادية، لم تكن السياسات الإقليمية أبدًا بعيدة عن الواجهة. في صيف العام 1811، نقل شارل إدوارد غي(Charles-Édouard Guys) الذي خدم في اللاذقية بوصفه نائب قنصل فرنسي لمدة طويلة، أن العلويين المحليين، أكثر شراسة من علويي صافيتا بكثير، كانوا يرفضون مجددًا دفع ضريبة الميري، وأنهم تصدّوا في الماضي لأكثر من باشا حاول تحصيل الضريبة بالقوة. عمل كثير من هؤلاء العلويين في حقول سهول اللاذقية الساحلية خلال ذلك الصيف، ويبدو أن إيقادهم مواقد النار احتفالًا بنهاية موسم الحصاد في شهر آب/ أغسطس من ذلك العام، قد عُد استعراضًا للقوة لدعم يوسف الكنج الذي كانوا يتوقون إلى إعادة تعيينه على حكم دمشق وطرابلس[14]. ومن ثمّ، أمضى بربر فصل الخريف في تجهيز قوة عظيمة من العساكر الألبان وغيرهم للسير إلى اللاذقية نيابة عن ظهيره سليمان باشا (منافس يوسف الكنج) الحاكم الحالي لدمشق حينذاك، فاحتل القرى الواطئة لمنطقة الكلبية (القرداحة) التي هجرها العلويون وأحرقوها بأنفسهم كعمل استباقي تحضيرًا للهجمات. بحلول كانون الأول/ ديسمبر، أدرك بربر أن عليه يُنهي الأمر مع المتمردين، ولم يكن ذلك فقط لأن متسلّم مقاطعة حماة تخاذل عن دعم الحملة متعمدًا، بل أيضًا لأن احتمال إعادة تعيين عدوه اللدود يوسف الكنج مكان سليمان باشا كان قائمًا بالفعل[15]. لم يحدث ذلك في حقيقة الأمر، ولكن استدعي بربر للمساءلة في السنة اللاحقة من قبل

---

(13) أرشيف الدولة العثمانية: خط همايون [خ.هـ] رقم 3784i؛ وانظر:

Stefan Winter, (The Nusayris before the Tanzimat in the Eyes of Ottoman Provincial Administrators, 1804–1834), in From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon, ed. Thomas Philipp and Christoph Schumann (Würzburg: Ergon, 2004), 100–109.

(14) المراسلات القنصلية والتجارية في اللاذقية

CCC Lattaquié 1, fol. 378a, 390a, 394a–b.

(15) المصدر السابق،

CCC Lattaquié 1, fol. 417a–b, 428a; CCC Tripoli 15, fol. 106a, 140a, 146a.

المسؤولين الإمبراطوريين في إسطنبول على خلفية اتهام مدير جمارك اللاذقية وحاكمها الفعلي لربر الذي طالما أثارت سلطة الأخير في المنطقة غيرته بممارسة (الضغط) و(الابتزاز) على السكان العلويين من دون وجه حق.[16]

رسمة

1.5. مرفأ اللاذقية، بداية القرن التاسع عشر



الشكل (1.5) مرفأ اللاذقية، بدايات القرن التاسع عشر (المكتبة الوطنية، باريس)

(16) المراسلات القنصلية والتجارية في طرابلس

CCC Tripoli 15, fol. 287a; 16, fol. 25a.

أنتجت حوادث حرّكتها عوامل سياسية مثل حملة 1811 ما يمكن أن يُطلَق عليه تفاقم المذهَبَة confessionalization أو التطييف sectarianization في علاقة العلويين مع بقية المجتمع. لم يكن في واقع الأمر ثمّة انقسام جوهري بين العلويين بحدّ ذاتهم وسنّة اللاذقية. فقد عاش كثير منهم في اللاذقية ومحيطها، وكان إقدام أبناء عمومتهم من قاطني الجبال على مهاجمة قرى سنّية ثأرًا لاعتقال اثنين منهم قضوا تحت التعذيب في أوائل أيلول/ سبتمبر هو الواقعة الوحيدة التي تسببت في انتشار الخوف بينهم آنذاك. أما من جانب المدينة، فقد اعتمدت هذه دائمًا على الريف العلوي المحيط لتزويدها بالتبغ المعدّ للتصدير وبموادها الغذائية معظمها، وكابدت ضنكًا شديدًا خلال خريف 1811 وشتاء 1812 ليس بسبب العمليات العسكرية في الجبال فحسب ولكن بسبب وجود قوات بربر أيضًا[17]. وإذا كان سكان اللاذقية قد أدركوا منذ عهد بعيد أنه لا يمكن تحصيل أية ضرائب من قاطني الجبال (في إحدى المرات ذكر مسؤول محلي لنائب القنصل الفرنسي غي أنه لو تم حساب متأخرات ضرائبهم فإن مجموعها سيبلغ الملايين)، فإن بربر من جانبه لم يفعل شيئًا لتحسين العلاقات بين المجتمعين حين وصل إلى اللاذقية في تشرين الثاني/ نوفمبر 1811 (وبدأ حكمه بشن حرب في السجون مجهزًا على الأنصارية Anssariés [النصيريين] [وهي تسمية مستخدمة فقط في الأدبيات الفرنسية ومنشؤها لفظ أل التعريف قبل حرف شمسي، م] الموقوفين هناك)[18]. ولم يكن غريبًا أن يتنامى خوف اللاذقيين ونفورهم من العلويين في ضوء نزول أعداد متزايدة منهم من الجبال لغزو القرى، وحرق البساتين، وسرقة الخيول في السهول المحيطة، في عمليات اتسع نطاقها حتى بلغ طرابلس. وبحسب نائب القنصل الفرنسي غي، كان المشايخ العلويون في ذلك الوقت (يبثون الضغينة في خطبهم ضد كل أولئك الذين يعتقدون بالنبيّ)، في حين سعى بربر إلى تحفيز قادة جيشه وتشجيعهم بقوله إن الحملات السابقة أخفقت في

(17) المراسلات القنصلية والتجارية في اللاذقية

CCC Tripoli 15, fol. 403a–b; 2, fol. 2b, 29b, 38b.

(18) المراسلات القنصلية والتجارية في اللاذقية

CCC Lattaquié 1, fol. 378a; CCC Tripoli 15, fol. 122a.

اجتثاث العلويين لأن قادتها لم (يكونوا مسلمين صالحين على شاكلتهم)[19].

كان محكّ نجاح هذه الحملات، وربما أحد المؤشرات على حقيقة مدى ما وصل إليه تسمم العلاقات بين المجتمعين، هو عدد رؤوس المتمردين التي أُخذت تذكارات للنصر. يشير نائب القنصل الفرنسي في اللاذقية إلى أن سليمان باشا وضع حدًّا لهذه الحرب عندما خيبت أمله ولم ينتج عنها ولو رأس واحد، تاركًا بربر للتفاوض من أجل وقف إطلاق النار والحصول على تعويضات ضئيلة جدًا وحتى رمزية مع المهالبة ثم مع منطقة القرداحة[20]. تركز إحدى الإشارات القليلة للحملة في الأدبيات العربية المعاصرة أيضًا على أخذ رؤوس بعض العلويين: من ناحيتها تزعم السيرة الذاتية شبه الرسمية لسليمان باشا الذي كان يحاول أن يخلق لنفسه سمعةً بوصفهم حاكمًا (عادلًا) ليميّز نفسه بالتضاد عن سلفه أحمد الجزار، أن بربر قد أرسل فعلًا سبعة وعشرين رأسًا إلى عكّا عُرضت هناك على مدخل المدينة لأيام عدة قبل إرسالها إلى إسطنبول[21]. لم يكن قطع رؤوس قتلى المتمردين طبعًا مخصوصًا بالعلويين بل كان يُستخدم بوصفه إجراءً رادعًا في أرجاء الإمبراطورية كافة. ويذكر الرحالة الغربيون في تلك المدة أن العقوبة المخصصة للعلويين كانت الخوزَقة لأسباب عدة؛ من بينها أن العلويين المؤمنين بأن الروح تفارق الجسد عن طريق الفم، آثروها على الشنق طريقة لتنفيذ الإعدام[22]. على أقل تقدير، تفيد هذه المصادر في مجملها بأن معاملة العلويين تحت حكم بربر اتّخذت منحى تصاعديًا في وحشيته وتجريده الآخر من الإنسانية.

---

(19) المراسلات القنصلية والتجارية في اللاذقية

CCC Lattaquié 1, fol. 407b, 428b; 2, fol. 12a, 18a.

(20) المراسلات القنصلية والتجارية في اللاذقية

CCC Lattaquié 1, fol. 430a–b; 2, fol. 12a, 29a, 38a.

(21) إبراهيم العورة (المتوفى 1863)، تاريخ ولاية سليمان باشا العادل 1804-1819، تحقيق بشارة قيقانو (بيروت: لحد خاطر، 1989)، -205 6؛ الشهابي، لبنان، 573؛ صالح، آثار الحقب، 1: 6-105.

(22) Burckhardt, Travels in Syria, 156; Lyde, Asian Mystery, 143.

المراسلات القنصلية والتجارية في اللاذقية

CCC Lattaquié 3, fol. 303b.

أشار سليمان باشا نفسه إلى حملة 1811–1812 في تقرير له حول هجوم بربر، الأكثر دموية من ذي قبل، على العلويين عام 1816 الذي استمر على مدار خمسة أشهر. وقد بدأت هذه الحملة الجديدة بناءً على توصية من المغامرة الإنكليزية الليدي هستر ستانهوب Lady Hester Stanhope بعد مقتل صديقها الكولونيل الفرنسي فينسان بوتان Vincent Boutin خلال جولة في القلاع الصليبية قرب المرقب في العام السابق، حيث التجأ القتَلة المفترَضون الذين تم تحديدهم على عجالة على أنهم علويون إلى التلال العالية في منطقة القرداحة[23]. لم تتطرق رسالة سليمان الموجهة إلى الصدر الأعظم والمصحوبة بثمانية وثلاثين رأسًا من قتلى المتمردين إلى ذكر ستانهوب أو بوتان بل كان الغرض منها إظهار انتشار القانون والنظام أخيرًا في اللاذقية. ويروي سليمان أنه بعد وضع المنطقة تحت سلطته في 1811 (وافق بعض قطاع الطرق المذكورين على أن يقسموا على تخليهم عن لصوصيتهم وعلى دفع ضريبة الميري في موعدها وتعهدوا بأن يصبحوا رعايا [للإمبراطورية]). في غضون سنة، وقعت اضطرابات جديدة اضطرته إلى إرسال (جيش ضخم لفرك بعض الآذان وتلقينهم درسًا حتى لا يعودوا إلى قمع المسلمين والمسافرين وإيذائهم). لكن بعد أربع سنوات، خزن قاطنو التزامات عدة في السمت القبلي [جنوبي القرداحة] الأسلحة وعادوا (إلى سابق عهدهم في قطع الطرق وارتكاب الرذائل). وحيث (إنه من المتوقع أن يؤدي إظهار الصبر والتحمل تجاه تمردهم وقطعهم للطريق التي يمارسها هؤلاء المبتدعون بصفاقة ووقاحة إلى انتقال العدوى إلى غيرهم من هوام اللصوصية الخسيسة)، فقد أرسل نائبه في طرابلس (أي مصطفى بربر) لمواجهتهم. بعون الله (أخمدت نار تمردهم وتكبّرهم، وقُتل وسُحق مقاتلوهم معظمهم). أضاف السلطان محمد الثاني على الهامش العلوي للرسالة ملاحظة يوافق فيها على اقتراح الصدر الأعظم بالثناء على سليمان باشا لقاء صنيعه، وعلى أن (تُمرّغ [الرؤوس] في تراب

(23) المراسلات القنصلية والتجارية في اللاذقية

CCC Lattaquié 2, fol. 378a–b, 383a–b.

المراسلات القنصلية والتجارية في طرابلس

CCC Tripoli 16, fol. 225a–226a, 270a–b.

الشهابي، لبنان، 630؛ الخوري، بربر مصطفى؛ 56-150؛ بحسب لايد في كتابه Asian Mystery, 195–96، كان المجرمون من البدو الذين طلبوا بعد ذلك حماية العلويين، وهذا احتمال أثاره أيضًا نائب القنصل الفرنسي في اللاذقية، انظر: المراسلات القنصلية والتجارية في اللاذقية

CCC Lattaquié 2, fol. 385a–b.

العبرة [غلطيده حق غبرة] أمام الباب العالي)[24].

ليس من المدهش أن العنف لم يفضِ إلى حسم القضية. إذ بعد ثلاثة أشهر، أرسل سليمان باشا رسالة أخرى (ومعها أحد عشر رأسًا إضافيًا)، مفادها أن العلويين لم يذعنوا بعد على الرغم من العمليات الأخيرة، وأنه قد تم خوض معارك إضافية عدة معهم. ربما لم يكن من بد أن يحمل الخريف معه مزيدًا من إراقة الدماء -كانت رسالة سليمان الثانية مؤرخة في 5 تشرين الأول/ أكتوبر -1816 بعد أن استمرت القوات الحكومية بإتلاف المحاصيل والبساتين طوال نهاية الصيف ليواجه العلويون شتاءً من الجوع. ومن الجدير بالملاحظة إصرار سليمان على أن العلويين قد (أُخضعوا إلى النظام) بصورة حاسمة هذه المرة، وعليه (لم تعد هناك حاجة إلى خوض الحرب، ومن الضروري استرضاء الجنود وإعادتهم [إلى بلادهم])[25]. في واقع الأمر، كان الوضع أبعد ما يكون عن الاستقرار في الأطراف الشمالية للولاية. في عام 1818 كان من الغريب أن يواجه بربر تمردًا للإسماعيليين في القدموس والكهف، حيث رفض الجميع حتى سليمان باشًا مد يد العون له؛ وأكثر غرابةً من ذلك، وفق تقرير موجه إلى الباب العالي في شهر تموز/ يوليو من ذلك العام، هو أن علويي المنطقة نحّوا نزاعاتهم القديمة على ما يبدو جانبًا واصطفوا مع الإسماعيليين في حربهم ضد بربر[26]. في وقت لاحق من السنة نفسها، ذكر نائب القنصل الفرنسي أن بربر كان ما يزال يحتل المناطق العلوية ويطالب بـ 1.200 كيس من النقود بدلًا من الـ 8.00 كيس المعتادة؛ (لقد صادر المواشي كلها ومحصول القطن والتبغ، ودكّ عددًا من القرى، وقطع الأشجار كلها ودفع أولئك الأنصارية [أي العلويين، م] التعساء إلى حافة اليأس والفاقة الشديدة). وقد شاع خبر مفاده أن بربر كان يفكر بإعادة إسكان الريف المدمَّر بألفي عائلة درزية كان سيرسلهم له حليفه الأمير بشير الشهابي، وأنه كان سيعلن استقلاله التام؛ ويُرجح أن الباب العالي قد أمر بإعدامه، لكن بعد

(24) خ.هـ 24372؛ منقول في ستيفان وينتر:

Stefan Winter, (Les Nusayris au regard des administrateurs provinciaux ottomans d'avant les Tanzimat), Chronos 9 (2004): 234–35.

(25) خ.هـ 24295.

(26) العورة، تاريخ ولاية سليمان باشا، 90-288؛ خ.هـ 24282.

تدخل سليمان باشا أُبقي على بربر مرة أخرى ليحكم الإقليم من دون منازع[27].

بناءً عليه فإن هذه المصادر توحي بأن حكم مصطفى آغا بربر المستبد لطرابلس لم يشابهه في تأثيره السلبي في العلويين إلا مراحل تاريخية قليلة. إنها لمفارقة من مفارقات الوعي التاريخي العلوي المعاصر أن تُسقِط الذاكرة الجمعية للعلويين عادة استبداد العثمانيين على سلطان القرن السادس عشر سليم الأول البعيد زمنيًا، بينما تهمل ممارسات متسلّم القرن التاسع عشر [أي بربر، م] الملموسة والموثقة على نحوٍ أفضل. وعلى الرغم من أن الكتابات التاريخية العربية، والمكاتبات العثمانية مع الإقليم، والتقارير القنصلية الفرنسية تنحو إلى إبراز سجيات بربر الشخصية وكرهه للعلويين، إلا أن طغيانه المحلي كان أكثر من أي شيء آخر نتيجة لضعف سلطة الدولة المركزية في سوريا خلال العقود الأولى من القرن [أي التاسع عشر، م]. طبعًا فإن غزارة هذه المصادر وطبيعتها المثيرة للمشاعر تزيد من جاذبية الانطباع القائل بأن معاناة العلويين خلال تلك المدة كانت أكبر بالمقارنة مع سواها. لكن حقيقة ألا شيء مماثل قد تمّ توثيقه قبل هذه المحنة أو بعدها، توحي بأن الاضطهاد الذي يُشار إليه مرارًا بخصوص العلويين قد حصل ضمن إطار تاريخي واقعي ولم يكن أبديًا ومستمرًا.

التحول الديني والتطييف

متى بدأ العثمانيون ينظرون إلى العلويين بوصفهم مشكلة دينية؟ في القرون السابقة، كما رأينا، تذرّعت سلطات الدولة بهويتهم الطائفية لتبرير ضرائب معينة أو لحظر ممارسات محددة من قطع الطريق والتمرد، لكنها استمرت بالتعامل مع القرى والعشائر العلوية على أساس فردي ووظفّت وجهاء علويين معروفين وسطاء محليين للحكومة. إن العلويين، كحال الشيعة العثمانيين الآخرين، لم يخضعوا مطلقًا إلى ضغوط من أجل الامتثال لمعتقد إسلامي معياري رسمي. بالفعل سعت الدولة الحديثة المبكرة إلى تعريف حدود الأرثوذكسية السنّية، وقامت بجهد واسع لتحويل عدد من المسيحيين واليهود إلى حظيرة الإسلام. لكن من الجدير بالملاحظة في هذا المقام غياب أية سلطة

(27) المراسلات القنصلية والتجارية في اللاذقية

CCC Lattaquié 3, fol. 52a–b.

مؤسسية على شاكلة الكنيسة تفرض طقوسًا وتعاليم دينية معيارية، وعقوبات مجتمعية، ومعايير أخلاقية مقننة [أي ملزِمة كقانون، م]، وغيرها من ممارسات الضبط الاجتماعي sozialdisziplinierung [مصطلح ألماني يعني الانضباط الاجتماعي القسري المفروض بعقاب، م] التي كانت جزءًا لا يتجزأ، على سبيل المثال، من التصرفات المتهورة بين الطوائف الكاثوليكية والبروتستانتية المتنافسة في أوروبا خلال المدة نفسها تقريبًا[28]. على الرغم من التشابهات الظاهرية مع الحالة الأوروبية، لم تتعرض المجتمعات السنية والشيعية المختلفة في الإمبراطورية للمذهبة والتمايز الطائفي قبل الحقبة الحديثة.

أحد المؤشرات الممكنة على بدء اعتبار الجماعة وزعمائها من الأعيان بوصفهم لاعبًا مذهبيًا واحدًا في بداية القرن التاسع عشر هو الزعم الواهم نوعًا ما لنائب القنصل الفرنسي بوجود (شيخ كبير) للعلويين، كانت له سلطة على مقدّمي مقاطعات الكلبية والمهالبة، وكانت له الكلمة الفصل في متابعة الأعمال العدائية ضد الدولة في 1811 أو إيقافها.[29] لا وجود لشخصية من هذا القبيل في المصادر العثمانية أو العلوية (ولم يتمكن نائب القنصل الفرنسي تقديم اسم، ولهذا دلالته)، وربما يدل هذا الزعم حقيقةً على قراءة أوروبية استشراقية، دون غيرها، للسياسة الفئوية في المرتفعات الجبلية الساحلية آنذاك. على كل حال، فإن هذا الميل لتقسيم (الأهالي الأصليين) natives إلى شعوب وقبائل دينية، وفقًا للحجة المقنعة التي عرضها أسامة مقدسي في ما يتعلق بجبل لبنان سيكون له تأثير عميق، حيث شكّل لاحقًا قاعدة لخطابات عثمانية وأوروبية متنافسة حول مسائل التخلف، والتقدم، والإصلاح السياسي في المنطقة[30].

(28) Stefan Winter, (Osmanische Sozialdisziplinierung am Beispiel der Nomadenstämme Nordsyriens im 17. –18. Jahrhundert), Periplus: Jahrbuch für außereuropäische Geschichte 13 (2003): 54–55; cf. Tijana Krstíc, Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire (Stanford, CA: Stanford University Press, 2011); review by Marc Baer, Journal of Islamic Studies 23 (2012): 391–94.

(29) المراسلات القنصلية والتجارية في اللاذقية

CCC Lattaquié 1, fol. 431b; 2, fol. 29a–b.

(30) Ussama Makdisi, The Culture of Sectarianism: Community, History and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon (Berkeley: University of California Press, 2000), 23–25, 60, 68–69.

تُرجم هذا الكتاب إلى العربية بعنوان ثقافة الطائفية: الطائفة والتاريخ والعنف في لبنان القرن التاسع عشر تحت الحكم العثماني،

من العلامات المؤكدة على بدء مناهضة العثمانيين لهوية العلويين الدينية الجماعية هو انشغالهم المتزايد بتحويلهم إلى الإسلام. كما رأينا سابقًا، فمنذ العهد المملوكي حاولت الدولة كبت الأفكار العلوية عن طريق بناء المساجد في منطقة جبلة، مما يشير إلى أن الدولة عدّت طبيعتهم المتمردة عجزًا عن أو غيابًا لفرص مراعاة الممارسة الدينية الأرثوذوكسية، أكثر من كونها هرطقة صريحة. في عقب انتفاضة 1808، وفي سياق ميّزه المد الوهابي في سوريا بصورة واضحة، أجبر يوسف باشا الكنج العلويين المهزومين على إشهار الإسلام السني كي يفتدوا أسراهم لكنه اكتفى بوعودهم ما داموا تخلّوا عن المقاومة المسلحة. بعدئذ في سنة 1816-1817، وتحت عنوان (متمردو صافيتا- إخضاعهم ودخولهم الإسلام)، يتحدث إبراهيم العورة (كاتب السيرة الذاتية لسليمان باشا) عن حملة جديدة قادها مصطفى بربر لإخماد تمرّد في منطقة صافيتا، ولنهبها بناءً على تعليمات الحاكم. وبحسب العورة، هُزم العلويون هزيمة نكراء ما دفعهم إلى مكاتبة سليمان باشا طلبًا للرحمة، حيث أبدوا استعدادهم (اعتناق دين الإسلام) في مقابل إطلاق سراح مقدّمَيهم صقر ودندش محفوظ من الأسر، (وطلبوا أيضًا السماح لهم ببناء مسجد للعبادة وأداء الصلوات، وأظهروا رغبة بالتحول إلى مسلمين ملتزمين. قبِل سليمان باشا اعتناقهم الإسلام وأرسل إلى بربر مرسومًا بهذا الخصوص، يأمره فيه بالسماح لهم ببناء مسجد وبإرسال علماء من طرابلس للإقامة بينهم وتعليمهم دين الإسلام وأركانه)[31].

إن رواية العورة غير صحيحة نظرًا لأن الشيخ الشهير صقر كان قد وافاه الأجل قبل ذلك بسنوات. إلا أن اعتناق عائلة شمسين المذهب السني حقيقة تؤكّدها وثيقة فريدة محفوظة في سجلات محكمة طرابلس الشرعية، وهي تقدم جزءًا من الشهادة المكتوبة الوحيدة عن (تحوّل ديني) داخل المجتمع الإسلامي غير مسبوق في التاريخ العثماني. والمثير للاهتمام، أن الوثيقة لم تصرّح مطلقًا بالمعتَقد الذي تبرّأ منه آل شمسين، وكأن تسميته كانت ستضفي عليه الشرعية الأساسية نفسها للمسيحية أو اليهودية، مثلًا. لا تكمن فرادة هذه الوثيقة في تناولها لممارسات العلويين الخارجية الشرعية فحسب، بل أيضًا في تناولها معتقدهم الروحاني الداخلي: وهكذا وفي 10 آذار/ مارس من عام

ترجمة ثائر ديب (دار الآداب)، م.

(31) العورة، تاريخ ولاية سليمان باشا، 69-268.

1817، حضرت جماعة مؤلفة من دندش الصقر، وإخوته الخمسة، وكثير من أبناء العمومة وأبناء الإخوة الذين يمثّلون فروع درويش، وشديد، وأبو طرّاف، وملحم، وأبو علي حسن، وأبو عجيب، إضافة إلى عدد من الإخوة، والخدم، والمنتفعين لم تُذكر أسماؤهم، و(بنو شمسين بأجمعهم) (مجموعهم الكلي حوالى 115 فردًا) أمام نائب القاضي في قرية الدريكيش ذات الأغلبية السنّية إلى الشمال من صافيتا. بصورة جماعية وبمحض إرادتهم الحرة وفقًا للحُجّة (وثيقة المحكمة) (نطقوا بالشهادتين، وأكدوا إيمانهم بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وقضاء الله خيره وشرّه؛ وافقوا على جميع ما تنص عليه العقيدة وقبلوا فروض أركان الإسلام؛ وتعهدوا بإقامة شعائر دين الحق والامتثال لأحكام الشريعة المحمدية).

أكثر أهمية بهذا الخصوص هو إلزام العلويين أنفسَهم بأداء الصلوات الخمس التي كانت (وما تزال) من وجهة نظر المتدينين السنّة محك إمكان قبولهم بوصفهم جزءًا من أمة الإسلام. من جهة أخرى، يجدر الذكر أن الإجراءات خاضت في الجانب العقدي وطلبت من آل شمسين أن يتبرّؤوا من الأركان الأساسية للمعتقد العلوي-الشيعي:

لقد أكدوا شبهتهم [شكهم]... بتقدّم الإمام المبجّل علي بن أبي طالب، من ناحية الخلافة والفضل، على الخلفاء الثلاثة بحكم نسبه وإمامته في الحرب، وأن الحقيقة قد انجلَت أمامهم ورجعوا إلى اعتقاد أهل السنة بتقدّم أبي بكر...، ثم عمر، ثم عثمان، ثم عليّ ثم... بقية الصحابة (رضوان الله عليهم أجمعين). كما أكدوا شبهتهم بالتناسخ والتقمص التي تقول بأن الروح، عندما تفارق الجسد تحلّ في جسد آخر. لقد تكشّف الأمر لهم، ورجعوا عن زعمهم وتبرّؤوا منه، ومن الاعتقاد به، ومن إثباته... وكذلك اعترفوا بالصلوات التي كانوا يقيمون... الصلاة إلى أئمة أهل البيت، وأقرّوا بخطئها، وتبرؤا منها، وأقاموا الصلوات الخمس [عوضًا عن ذلك]؛ كما تبرؤوا من الاحتفال بعيد الميلاد وأقرّوا بخطئه؛ وتابوا جميعًا عن سبُل أهل الجهالة كلها[32].

تشير سجلات طرابلس إلى أن آل شمسين، وبعد تلقيهم الشهادة على حسن إسلامهم، بعثوا عريضتين (عرض حال) إلى سليمان باشا موشحتين بأسمى آيات المديح

(32) س.م.ط.ش. 45: 243.

على إرساله لعلماء يهدونهم إلى سواء السبيل، ويُطلِعونه على نيتهم هدم أماكن عبادتهم السابقة وبناء مسجد. وتؤكد العريضتان اللتان تؤكدان زعم العورة أن (التحول الديني) قد حصل تحت ضغط الحاكم، مرة أخرى على إنكار هوية العلويين المذهبية وعلى أن العلويين لم يشعروا بهذا الإنكار إلا بوصفه إهانة:

بسخائه المحمود اكتملت بهجتنا بأن تكرّم وأنعم علينا بأئمة هم شموس الإسلام ومنارات البشرية، لقّنونا الشهادة وحلّفونا على الإسلام، حضّونا على المعروف ونهونا عن المنكر؛ وحدثونا عن العقيدة وشرحوا لنا الشريعة؛ ولقد أقمنا شعائر الإسلام، وشهدنا الأذان وأقمنا الصلوات الخمس في أوقاتها وجماعةً يوم الجمعة. ولقد خرّبنا الأماكن المضِلّة وأسلمنا الكتب التي أورثَت الخطأ، وقد رفع عنا [الأئمة] شبهتنا وانتشلونا من التهلكة. لقد اتفقنا على موقع نبني فيه جامعًا لإتمام شعائر الدين الشريف، وتعهدنا بقراءة القرآن، نحن بنو شمسين جميعًا، شيبًا وشبابًا[33].

هذه الوثائق فريدة من نوعها ضمن النمط الأدبي لسجلات المحكمة، وذلك لأنها تستفيض في مسائل الحقيقة والشك اللاهوتية، والتوبة الفردية والخلاص، إضافة إلى استبطان interiorizing الانضباط الأخلاقي، الأمر الذي يذكّر فعلًا بالتطييف في بدايات أوروبا الحديثة. ويمكن لأحدنا أن يسأل بالطبع كم كان كل هذا صادقًا. لا توجد إشارة أخرى في الوثائق إلى الهوية الدينية لآل شمسين، وبقي التزام صافيتا بيد الشيخ دندش ثم أخيه صافي صقر المحفوظ على امتداد السنوات اللاحقات وبالشروط السابقة نفسها تقريبًا[34]. من جانب آخر، يبدو أن آل شمسين كانوا جادين فعلًا في بناء المساجد. ففي أيلول/ سبتمبر 1827 على سبيل المثال، صدرت براءة [رخصة، م] إمبراطورية لتحويل (المسجد الذي بنته عائلة شمسين الخيّرة) في قرية برمانة قرب صافيتا إلى (جامع) (مسجد جامع)، وذلك لأنه كان يلبي حاجات السكان المحليين في صلوات الجمع والأعياد[35]. في الأحوال جميعها، فقد لعب بناء المساجد دورًا مفيدًا في

---

(33) س.م.ط.ش. 45: 43-242.

(34) س.م.ط.ش. 30: 12، 117؛ س.م.ط.ش. 49: 7، 143؛ س.م.ط.ش. 50: 18، 71؛ القحط، التاريخ الاجتماعي والاقتصادي، 25.

(35) س.م.ط.ش. 30: 200.

تدعيم رأس المال الاجتماعي للأعيان مثل آل شمسين، ولم يكن في ذلك ما يتعارض مع العلويّة بالضرورة. وعلى أي حال، استمر المراقبون المعاصرون بمن فيهم حسن أحمد الشهابي ينظرون إلى شيوخ آل شمسين وسكان صافيتا بوصفهم (نصيريين)[36].

بينما كانت المرتفعات الجنوبية حول صافيتا قد بقيت هادئة بصورة ملحوظة حتى وصول الاحتلال المصري («لم يعد الأنصارية [النصيريون] يؤخذون قسرًا لتسديد ضريبة الميري»، كما كتب القنصل الفرنسي في طرابلس عام 1830)،[37] إلا أن الجزء الشمالي من الولاية حول اللاذقية قد بدأ يشهد حربًا مذهبية شبه مستمرة على مدار العقد الثاني من القرن التاسع عشر. فمن ناحية، عملت المنافسات السياسية المعتادة بين الإداريين الإقليميين العثمانيين من ذوي المناصب العليا وداعميهم المحليين على تأجيج التوترات. وهكذا اتُّهم حاكم صيدا، عبد الله باشا، رسميًا بالتعاون مع (النصيريين، والدروز، والقزلباش (التسمية الرسمية للشيعة الاثني عشرية)) في محاولة للاستيلاء على حكم دمشق، وبإلحاقه هزيمة قاسية بالجيش الدمشقي خارج المدينة. وبينما أصدرت محكمة في حماة حكمًا بالإعدام على عبد الله باشا لتواطؤه مع أهل الابتداع، وافق الباب العالي من دون ضجة على اقتراح منافسه (استمالة العلويين والشيعة تدريجيًا) لضمهم إلى الطرف العثماني- الدمشقي[38]. ومن ناحية أخرى، بلغت الأحقاد المذهبية في سوريا ضد المسيحيين الروم الأرثوذكس، وضد العلويين أيضًا، مستويات أعلى خلال تلك السنوات مدفوعة بتدخل روسيا في حرب الاستقلال اليونانية. وبينما دأب الدبلوماسيون الفرنسيون على القول بأن تعصب المسلمين الأعمى قد جعل حياة الروم الأرثوذكس أشبه بالمستحيل في اللاذقية، في عام 1822م زعمَ مبعوث حاكم مصر محمد علي باشا (الذي ناشده العثمانيون المساعدة في الدفاع عن الشريط الساحلي السوري) في

(36) الشهابي، لبنان، 841. وانظر مراسلات القنصال السياسية في تركيا
MAE: Correspondance politique des consuls [CPC] Turquie 245, fol. 406b.

(37) مراسلات القناصل السياسية في تركيا («لم تعد هناك حاجة لشد الأنصارية [النصيريين] من أكمامهم ليدفعوا الميري.»)
CPC Turquie-divers 1, fol. 107a.

(38) خ.هـ 20647؛ خ.هـ 35473.

إسطنبول أن (أمة اليونان المشؤومة، بغرض نشر فكرها الفاسد وطلبًا للمساعدة على فرض مخططاتها الشريرة والحاقدة على أهل الإسلام لم تتورع في مكاتبة ومخاطبة طائفتي الدروز والنصيرية -اللتين لا باع لهما في مفخرة الإسلام أو لعلهما أسوأ من الكفّار المحاربين- من أجل توطيد عرى الوحدة والصداقة الضرورية بينهم)[39].

بغض النظر عن مصلحة محمد علي المعتبرة في تهويل التهديد المحلي (للمفارقة، كان من ضمن ما طلبه ثمنًا لمساعدته العثمانيين إصدار عفوٍ ملكي عن عبد الله باشا نفسه الذي اتّهم قبل مدة وجيزة فقط بالتحالف مع العلويين)، تسترعي هذه الوثيقة الاهتمام لكونها أول وثيقة في الأزمنة الحديثة تستعيد خطاب فتاوى ابن تيمية في وصف العلويين بـأن (ضررهم أعظم) من أعداء الإسلام الخارجيين. وعلى أية حال، أثبتت هذه الدعاية فعاليتها في ما يبدو: فقد أعاد أحمد جودت باشا في تاريخه[40] من دون مزيد من التفاصيل اتهام العلويين بالتواطؤ مع اليونانيين.

وبالفعل حظي عبد الله باشا بالعفو عام 1823، وتحديدًا في هذا السياق المزدوج من المنافسات الإقليمية ومن التوتر الطائفي المتصاعد شهدت اللاذقية إحدى أكثر الثورات الحضرية خطرًا في تاريخها: في ليلة الخامس من أيار/ مايو 1824 طورد محمد باشا ابن المنّ، وهو أحد أبناء منطقة اللاذقية شق طريقه صعودًا في فرقة الإنكشارية العثمانية قبل أن يُعيّن حاكمًا على ولاية طرابلس/ اللاذقية ربيع ذلك العام، واغتيل إلى جانب ابن عمه، وكاتب من الروم الأرثوذكس، وأفراد آخرين من أهل بيته من قبل جماعة من العوام اقتحمت مقر إقامته. ووفقًا لنائب القنصل الفرنسي، كان الهجوم تحت قيادة الأعيان ردًا على (ممارسات استبدادية عدة) أقدم عليها محمد باشا، أو ربما كان من تدبير (جاره الغيور

---

(39) خ.هـ 20671a؛ وانظر:

Winter, (The Nusayris before the Tanzimat), 101–3.

(40) أحمد جودت باشا (المتوفى 1895)، تاريخ جودت، طبعة ثانية (إسطنبول: مطبعه عثمانيه، 2-1891) 12: 74؛ وللاطلاع على أهمية تاريخ جودت في سياق الإصلاحات العثمانية،

Christoph Neumann, Das Indirekte Argument: Ein Plädoyer für die Tanzīmāt vermittels der Historie (Münster: Lit, 1994).

والطموح) عبد الله باشا[41]. وبصورة أكثر مباشرة، يذكر إلياس صالح أن محمد كان قد انحاز إلى جانب أحد أعوان القنصلية الفرنسية في خلاف نشب مع عدد من وجهاء المسلمين، حيث تمادى محمد هذا إلى حد إبعاد القاضي إلى قلعة جزيرة أرواد مما جرّ عليه سخط مسلمي المدينة الذين كانوا أصلًا غاضبين بسبب مبالغته في تبجيل العلويين الذين اشتبهوا حينئذ بأن يكون هو نفسه واحدًا منهم. (قيل إنهم وصلوا إلى هذه القناعة بسبب ملازمة النصيريين له، ومن لهجته العربية المماثلة للهجتهم. وزعم آخرون ادعوا الثقة أنه تزوّج سرًّا بفتاة نصيرية. فكانوا بانتظار الفرصة المواتية للقضاء عليه[42].

في عريضة مقدمة إلى الباب العالي، قدَح وجهاء اللاذقية صراحة بعبد الله باشا بوصفه زنديقًا (من أهل البدع)، قام، بسبب معتقداته الفاسدة، بتجنيد عساكر علويين لقمع مناطق مأهولة بالسنة والاستبداد بأمرها[43]. إذا كانت الأصول العلوية لمحمد باشا محض تخمين،[44] فإن علاقته الطيبة مع الجماعة لم تكن كذلك. ونتيجة لمقتله اندلع العنف في ريف اللاذقية حيث (بدأ الأنصارية [النصيريون] الذين حماهم الباشا وأحبّهم الذين استشاطوا غضبًا في إثر الجريمة التي حرمتهم من راعٍ محبوب بقلب المناطق المحيطة رأسًا على عقب). وبعد أسبوعين ونصف، يذكر نائب القنصل نفسه أن (العلويين قد انتشروا في جماعات عدة في عموم منطقة اللاذقية، توقف وتنهب ليس القوافل التجارية فحسب بل الرّسل أيضًا. وكانوا يستولون على قرى تركية [أي سنّية]، ويذبحون سكانها من دون رحمة. قبل بضعة أيام، ترقّبت المدينة هجوم حوالى عشرة آلاف من الأنصارية [النصيريين] قيل إنهم تجمعوا واستعدوا للسيطرة على اللاذقية، فتسلح سكان المدينة وشرعوا في إعداد دفاعات حصينة. ولحسن الحظ لم تتمخض هذه الإشاعات عن شيء)[45].

---

(41) Süreyya, Sicill-i Osmanî, 1036.

عثمان، تاريخ اللاذقية، 69-68؛ المراسلات القنصلية والتجارية في اللاذقية

CCC Lattaquié 3, fol. 314a–315a.

(42) صالح، آثار الحقب، 1: 108.

(43) خ.هـ 25480.

(44) مقتبس عن المعروف، تاريخ العلويين في بلاد الشام، 3: 05-204.

(45) المراسلات القنصلية والتجارية في اللاذقية

ازداد الوضع تأزمًا من ناحية أخرى لأن سكان اللاذقية كانوا في خوف من مهاجمة القوات العثمانية لهم ومعاقبتهم بسبب قتلهم الحاكم (حتى إن نائب القنصل الفرنسي نفسه فرّ من المدينة لمدة شهر). لكن المثير للدهشة أن الباب العالي آثر نزع فتيل الأزمة من خلال تعيين سليمان باشا عظم زاده، أحد أبناء عائلة العظم التي تحظى باحترام واسع، بوصفه حاكمًا بديلًا يقبله الجميع. وفي بداية تموز/ يوليو 1824، كان باستطاعة غي أن يكتب مع كثير من الرضى بأن قادة التمرد في المدينة (لا سيما أحد آغوات الإنكشارية المحليين) قد تلقوا رسائل رسمية بالعفو عنهم، في حين (قدِم زعماء التمرد في الجبال واحدًا تلو الآخر ليلقوا بأسلحتهم عند قدمي حاكمنا الجديد، وليتلقوا كسوة الفراء الشرفية علامة على الصداقة والتصالح)[46]. وبالفعل فإن آخر عقود الالتزام عن المرتفعات العلوية الشمالية والمحفوظ في سجلات طرابلس، وهو امتياز ضريبي للسمت القبلي مُنح للمقدّم المحلي على أن يُدفع لسليمان باشا في اللاذقية، يعود تاريخه إلى الأيام الأولى لاستلام الأخير مهمات منصبه[47].

لسوء الحظ، لم يعمّ السلام. ففي منتصف تموز/ يوليو كتب سليمان باشا إلى إسطنبول أن (مقاطعة بيت الشلّف المأهولة برمتها بالنصيريين قد انتفضت)، حيث استفاد قاطنوها من التضاريس الصعبة للامتناع عن تسديد الضرائب وللإغارة على الطرق القريبة بغرض سرقة المسافرين. أُرسلت قوة لمواجهتهم تمكنت في معركة امتدت ثماني ساعات أو عشر إلحاق إصابات بليغة بهم وإجبار من تبقى منهم على الفرار[48]. ويبدو أن المتمردين كانوا يستهدفون أعداءً محددين، ولم يكن الأمر محض عمل قطع طريق مستهتر. في بداية آب/ أغسطس، ذكر نائب القنصل الفرنسي أن (الأنصارية [النصيريين] قد هاجموا قافلة جمال متوجهة من اللاذقية إلى حلب، وأخذوا فقط البضائع التي تخص السكان المحليين). دفع الخطر المستمر نائب القنصل إلى الكتابة إلى المقدّم علي من البهلولية (المنطقة المتحكمة

CCC Lattaquié 3, fol. 315a–b, 320a–321a, 330b.

(46) المصدر السابق،

CCC Lattaquié 3, fol. 330a, 332b–333a.

(47) س.م.ط.ش. 50: 17.

(48) خ. هـ 24468d.

بطريق اللاذقية–حلب العابر لوادي نهر الكبير، والملاصقة لبيت الشلّف)، مذكّرًا إياه بالعلاقة الطيبة بينهما في الماضي، وطالبًا منه المواظبة على (احترام) القوافل الفرنسية المتجهة إلى حلب. وبالفعل أصبح علي أحد أكثر أصدقاء الأمّة [أي الفرنسية، ويسخر الكاتب هنا من تذبذب رأي نائب القنصل بالعلويين ومن استخدامه الخطاب القومي لفرنسا ما بعد الثورة، م] شجاعة في المنطقة الذي يقدّم لقوافلها الحراسة المجانية في أي وقت تكون فيه طرق السفر محفوفة بالمخاطر[49]. وفي الوقت نفسه، كانت علاقات العلويين مع سلطات الدولة أقلّ ودًّا بكثير، لا سيما بعد تعيين علي باشا الأسعد مكان سليمان باشا الذي توفي منذ وقت قصير في كانون الثاني/ يناير 1825. خلال الربيع وأوائل الصيف، انطلق الحاكم الجديد إلى الميدان (ليفرض السلم على الأنصارية [النصيريين]) وليعيد فتح الطرق، لكنه فشل في تحصيل أي من المتأخرات الضريبية[50]. من ناحية أخرى، تمكنت قواته استعادة السيطرة على منطقة السمت القبلي التي وفقًا لأحد المراقبين اللبنانيين المعاصرين (تمردت) مجددًا تلك السنة.[51]

لكن الصراع لم ينتهِ عند هذا الحد، بل تصاعد بحدّة خلال الخريف، بدايةً مع اعتقال المقدّم علي من البهلولية وزجّه في السجن وتعريضه إلى الضرب اليومي (بسبب نجاحه في استعادة إيراداته المالية بعد الحملة الأخيرة فقط، بحسب الفرنسيين)، ثم مع إعدام ستة علويين من بينهم مقدّم علنًا في اللاذقية انتقامًا لمقتل جماعة من المسافرين المسلمين قرب جسر الشغور.[52] ألقى نائب القنصل اللوم عن أحداث العنف والاستبداد كلها (التي لم تشهدها اللاذقية منذ أيام الجزار باشا) تحديدًا على أكتاف (الحكومة الحالية التي لم تتوقف في حربها ضد [العلويين])، وأشار إلى أن (سلوك المتسلم البربري قد دفع

(49) المراسلات القنصلية والتجارية في اللاذقية

CCC Lattaquié 3, fol. 344b, 379a.

(50) المراسلات القنصلية والتجارية في اللاذقية

CCC Lattaquié 4, fol. 16a, 20b, 32b.

(51) طنوس الشدياق (المتوفى 1859)، أخبار الأعيان في جبل لبنان (بيروت: الجامعة اللبنانية، 1970)، 21-520.

(52) المراسلات القنصلية والتجارية في اللاذقية

CCC Lattaquié 4, fol. 46b, 54b, 66a.

الجبل بأسره إلى الثورة). بلغت الأزمة ذروتها في أواخر تشرين الثاني/ نوفمبر عندما اختطف سعيد الأطرش، مقدّم منطقة الحمّام (التابعة لجبلة) أربعة عشرة (من الترك) [أي من المسلمين السنة بحسب الأسلوب الفرنسي، م] للتعجيل من تحرير أبنائه الذين كانوا كما هو واضح محتجزين في طرابلس رهائن ضمان؛ ولدى استعداده الانطلاق نحو اللاذقية في الربيع اللاحق، أقدم علي باشا على خوزقة أحد الأبناء (وكان طفلًا في العاشرة أو الثانية عشر من العمر)، بعد أن أخفق أبوه والمقدمون الآخرون في القدوم بأنفسهم لتسلم عقود الالتزام المعتادة الخاصة بهم[53].

مع إخفاقه في كسر المقاومة العلوية بصورة مباشرة، يبدو أن علي باشا (وهو أحد أبناء عكار في شمال لبنان) حاول تجيير الانقسامات الطائفية في المنطقة لمصلحته الخاصة. في كانون الأول/ ديسمبر 1825، ذكر نائب القنصل الفرنسي أن متسلّم اللاذقية قد جنّد فلاحين مسلمين من منطقة جبل الأقرع (في ولاية حلب على الساحل شمالي اللاذقية)، وزودهم بمدفع وأرسلهم لقتال العلويين عند نهر السِّن قرب جبلة، حيث كان الأخيرون يحاولون هدم جسر هناك[54]. في تقرير رسمي عن الحملة، أُرسل مع عدد من الرؤوس المقطوعة حديثًا إلى إسطنبول بعد حوالى شهرين، يعزو فيه علي باشا عصيان العلويين إلى تحريض اليونانيين، وزعم الأخير أن قواته (إلى جانب وحدات غير نظامية من السكبان sekban) قتلت ثلاثة عشر متمردًا ودمرت قرى عدة قرب الطرق الرئيسة بعد أن كشفت (استخباراته) (أي تحقيقاته) عن نية العلويين هدم (جسور واقفة) أخرى ومهاجمة الأبرياء من عابري السبيل و(أهل الشرف) في المنطقة الذين كانوا بحاجة إلى حماية رسمية[55].

---

(53) المصدر السابق

CCC Lattaquié 4, fol. 69b.

مراسلات القناصل السياسية في تركيا

CPC Turquie 244, fol. 257a–b.

مراسلات القناصل السياسية في تركيا

CPC Turquie 257, fol. 13a.

(54) المراسلات القنصلية والتجارية في اللاذقية

CCC Lattaquié 4, fol. 70a–b.

(55) خ.هـ 40823.

ويبدو أن النتيجة، بحسب ما يمكن استخلاصه من الدلائل القلية المتوافرة، كانت حربًا شاملة بين علويين من بيت الشلّف وسنّة من منطقة صهيون[56]. بحسب الفرنسيين، حاول علي باشا نفسه إخماد الصراع في مرحلة ما، وذلك عندما وصل الضرر إلى الزراعة، وكذلك بعد سماعه أخبار نهب التلّة التي كانت تحت سلطة آغا الـ (كراد) (أي جبل الأكراد؛ عمليًا منطقة صهيون) (السنّي)، على الرغم من أنها كانت مأهولة بالعلويين[57]. وفي تقرير آخر مطوّل أُرسل إلى إسطنبول في حزيران/ يونيو 1826، ولعله أطول وثيقة أرشيفية تتناول العلويين في مرحلة ما قبل الإصلاحات، يرسم علي باشا صورة قاتمة للأوضاع في صهيون. ووفقًا لعريضة أعدّها السكان المحليون، شنت مجموعة من سبعة إلى ثمانية آلاف مقاتل من بيت الشلّف تحت قيادة (السلطان) حسن وأخيه بركات هجومًا على المنطقة، وقتلت أكثر من ثلاثمئة مسلم، ونهبت القرى والمزارع، وأضرمت النار في المساجد والمباني الأخرى، وشتت اللاجئين حتى بلغوا حلب ودمشق. منتقدًا سلفه محمد باشا لغضه البصر عن تجاوزات العلويين، واصفًا الحملة الأخيرة على أنها محض انتقام، أعلن علي باشا بفخر القبض على مقدّم البهلولية واثني عشر من أقاربه (وإعدامهم بعقوبة الخوزقة العظمى) قبل إرسال رؤوسهم إلى إسطنبول[58]. في تعقيب قصير كُتب أعلى التقرير، يذكر السلطان محمد أنه أصبح على علم بمحتواه ويوصي الصدر الأعظم باستجواب أحد مسؤولي معامل السّبك الإمبراطورية الذي كان سيعبر المنطقة في طريقه من دمشق إلى إسطنبول للوقوف على حقيقة الوضع هناك. بعد أيام عدة، وبعد اطلاعه على شهادة ذلك المسؤول، خلص السلطان إلى أن (الباشا المذكور لم يكن يبالغ)[59].

---

(56) انظر أيضًا المعروف، التاريخ، 3: 207.

(57) المراسلات القنصلية والتجارية في اللاذقية

CCC Lattaquié 4, fol. 71a, 79b.

مراسلات القناصل السياسية في تركيا

CPC Turquie 245, fol. 9a–b

(58) خ.هـ 24973.

(59) خ.هـ 32670.

بحسب نائب القنصل المذهول غي، كان الباشا المذكور (بحاجة إلى الرؤوس)، فقام لاحقًا بقطع رؤوس خمسة عشر علويًا بريئًا كي يستطيع فقط (الكتابة إلى الباب العالي أنه قد تمت استعادة قلعة صهيون بالقوة). طوال خريف 1826 واصلت قواته نهب القرى العلوية، مثيرةً الهلع من أن (يفنى هؤلاء الناس نتيجة الجوع والفاقة) [أوردها الكاتب باللغة الفرنسية فهي تعود حتمًا لنائب القنصل الفرنسي، م]؛ وحتى أواخر تشرين الثاني/ نوفمبر كان نائب القنصل يذكر أن (الأنصارية [النصيريين] يُعدمون يوميًا في اللاذقية)[60].

الشيخ المغربي

إذا تعدينا حدود الحاجة العامة إلى إرساء النظام والأمن في الأقاليم، لا يبدو أن الاضطرابات الطائفية في اللاذقية قد أثارت كثيرًا من الاهتمام في إسطنبول. في تموز/ يوليو 1828، وطبقًا لسجلات المحكمة القانونية [نرى أن الكاتب يعني (المحكمة غير الشرعية)، فالعثمانيون كانوا يميزون بين الشريعة والقانون، م] في أنطاكية، أرسل الباب العالي أوامره إلى ديوان حلب الحكومي معلنًا دخول الإمبراطورية في حرب مع روسيا، ومصدرًا تعليماته إلى السلطات بالتحري عن مدى جاهزية مرافئ السويدا (السويدية) وكَسَب، وعن المزاج العام للسكان المحليين إضافة إلى ذلك[61]. ردّ الحاكم بعد ثلاثة أسابيع قائلًا: (نظرًا إلى أن سكان القرى المحيطة بالمرافئ هم نصيريون معظمهم) سيقود بنفسه حملةً لتقصي مستوى ولائهم ودعمهم، لكن لا يبدو أن هذه المسألة كانت مدعاة للقلق على الإطلاق.[62]

---

(60) مراسلات القناصل السياسية في تركيا

CPC Turquie 245, fol. 61a–b, 220a, 313b.

(61) دفتر الأحكام الشرعية في أنطاكيا 20:16. وانظر:

Stefan Winter, (La révolte alaouite de 1834 contre l’occupation égyptienne: perceptions alaouites et lecture ottomane), Oriente Moderno 79 (1999): 69.

(62) هـ.خ 17679.

وفي تلك السنوات تحديدًا، تصادف أن كان عدد من كبار رجالات الإمبراطورية من أصل علوي. أكثر هؤلاء شهرة كان قره محمد باشا (المتوفى 1828–1829)، أحد أبناء أنطاكية شق طريقه صعودًا ضمن حرس القصر وسلاح المدفعية الإمبراطوري قبل أن يُعيّن المفتش الحكومي في الروميلي [القسم الأوروبي من الإمبراطورية، ما يلي إسطنبول، م]. وفي عام 1821 عُين حاكمًا لمنطقة بيغا (جنق قلعة Çanakkale) برتبة وزير كامل الصلاحيات، ثم رُقّي بعد ذلك إلى قائد لقوات المتوسط، وأخيرًا إلى أمير الأسطول العثماني (قبودان دريا) صيف العام 1822، وكان من ضمن المهمات الموكلة إليه حماية شبه جزيرة المورة إبان الانتفاضة اليونانية. وُصف قره محمد في السجل العثماني Sicill-i Osmani من دون تحيز بالنصيري ورجل يتمتع (ببعد النظر). إلى حدّ ما، يعود الفضل في مسيرته المهنية إلى زواجه النافع من ابنة الصدر الأعظم السابق خليل حميد [أو حامد، م] باشا. وعلى الأرجح، لعب هذا النسب دورًا في تمكين ابنه محمد بيك (المتوفى 1841) تولّيَ منصب نائب وزير عند الباب العالي[63]. كما وصل محمد أمين وحيد (المتوفى 1828)، وهو علوي ولد في كلّس لكنه ترعرع في إسطنبول، إلى منصب رفيع في ذلك الوقت. بعد تعيينه سفيرًا للسلطان سليم الثالث في فرنسا، عمل وحيد في الإدارة المالية الإمبراطورية قبل أن تتم ترقيته إلى باشا وتعيينه حاكمًا لخانيه (خانيا، في جزيرة كريت) وأخيرًا لحلب، عام 1826–1827.[64] إذا كان المؤرخ ورجل الدولة الإصلاحي الشهير أحمد جودت باشا قد أظهر ميلًا غير معهود بعض الشيء لاستخدام ملاحظات تحقيرية عن العلويين في ذلك الوقت، فربما يرجع ذلك بدرجة كبيرة إلى النفوذ الذي حازه بعض الأفراد العلويين في الدولة، ليس أقلّهم أهل زوجة صدر أعظم آخر فؤاد باشا، منافسه وخصمه اللدود[65]. ومن المعروف عن علويين آخرين من تلك المرحلة

---

(63) Süreyya, Sicill-i Osmani, 909; Winter, (Nusayris before the Tanzimat), 110–11.

(64) Süreyya, Sicill-i Osmanî, 1648–49; Necati Alkan, (Fighting for the Nusayrī Soul: State, Protestant Missionaries and the ʿAlawīs in the Late Ottoman Empire), Die Welt des Islams 52 (2012): 29–30.

(65) İlber Ortaylı, (Groupes hétérodoxes et l'administration ottoman), in Syncretistic Religious Communities in the Near East: Collected Papers of the International Symposium (Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present), ed. Krisztina Kehl-Bodrogi et al. (Leiden: Brill, 1997), 209–10.

أنهم عملوا في إدارة التبغ العثمانية (الرّيجي) وفي وزارة الخارجية.[66]

بناءً على ما سبق، إذا لم تنشأ دوافع التمييز المذهبي أولًا في إسطنبول، فإنها بالمقابل لم تكن محليّة محضة. على غرار لبنان، تشاطرت مجتمعات الجبال الساحلية السورية تاريخًا طويلًا من العيش المشترك، أمكن خلاله استثمار الهوية الطائفية بوصفها عاملًا تعبويًا رئيسًا في أوقات الأزمات، لكنها لم تحدد النظام الاجتماعي والسياسي الأساسي.[67] بالأحرى، فإن اضطراب هذا النظام على المستوى الإقليمي، وتراجع آفاق المشهد العسكري للإمبراطورية بصورة ملحوظة ومتزايدة؛ وتغلغل المصالح الأوروبية والأميركية في شرق المتوسط على الصعيدين الاقتصادي والثقافي؛ والجهود العثمانية لإعادة تعزيز السيطرة المركزية عبر فرض قيود مالية وإدارية جديدة، هو ما أشعل شرارة ردود الفعل المحلية nativist، بما في ذلك أصولية دينية على نطاق إقليمي، وأدى بالمحصلة إلى ردة فعل عنيفة تجاه الطوائف أو (الجماعات المذهبية) الحديثة التشكيل من مثل العلويين. كنا قد أشرنا سابقًا إلى أن الوهابية، وهي حركة إصلاحية إسلامية (مستلهمة في معظمها من تعاليم ابن تيمية)، قد حققت انتشارًا مهمًا لا سيما في أوساط السكان القَبليين العرب حديثي الهجرة إلى جنوبي سوريا ووسطها في بدايات القرن التاسع عشر. أما في منطقة اللاذقية، فقد كان محمد الـمَغرِبي (أو الـمُغرَبي بحسب اللفظ المحلي) الممثل الرئيس للإحيائية revivalism الإسلامية، وهو واعظ ديني من سوسة (تونس) كان بدوره أحد مفرزات حركة هجرة واسعة، وغير مدروسة حتى الآن، شهدت وصول كثير من العلماء، والمرتزقة، والتجار، ولاحقًا اللاجئين إلى غرب سورية قادمين من شمال أفريقيا في أعقاب الاحتلال الفرنسي. يبدو أن الشيخ المغربي قد أمضى بضع سنوات في دمشق بعد قدومه من تونس لأداء فريضة الحج حوالى العام 1802، ثم تنقل بين مواضع عدة في سوريا قبل أن يستقر به المقام في اللاذقية. وهناك حظي ببعض الشهرة بسبب تعاليمه المحافظة واكتسب أتباعًا مخلصين بين أبناء الطبقة الدنيا من المجتمع المحلي، قبل أن يوافيه الأجل في إثر إصابته بالطاعون في نيسان/ أبريل 1827.[68] (وما يزال المسجد

(66) حسن، الأعلام، 3-102-1؛

Winter, (Nusayris), 110.

(67) Makdisi, Culture of Sectarianism, 6, 46–47.

(68) عثمان، تاريخ اللاذقية، 71-68؛ صالح؛ آثار الحقب، 1: 110؛ مراسلات القناصل السياسية في تركيا

الذي دُفن فيه يحمل اسمه إلى اليوم). لعل موقفه غير المهادن حيال علويي الأرياف المحيطة هو ما أكسبه جاذبية في أوساط سكان المدينة: فقد وصفه صموئيل لايد Samuel Lyde بـــ (المتعصب الجاهل والشرير) الذي يمكن عدّه على الرغم من ذلك (شفيع) [أو حامي، م] patron saint اللاذقية، كما أشار لايد إلى أن الشيخ (أصدر فتوى، جعلت ذكراه ملعونة بين الأنصارية [النصيريين]، تنص على أن حياة وأملاك الأنصارية [النصيريين] مباحة للمسلمين)(69). في حين إنه لا يوجد ما يشير إلى أن أمثال مصطفى بربر أو علي أسعد قد استندوا إلى أية أحكام دينية في معاملتهم القاسية للعلويين، يمكن أن يُعزى الظهور المفاجئ لمفردات فتاوى ابن تيمية بعينها في الوثائق الحكومية خلال عشرينيات القرن التاسع عشر إلى نشاط محمد المغربي بوصفه عالم دين وتأثيره في المنطقة.

لربما بدأ المغربي بلعب دور سياسي مباشر في عام 1824م، عندما طلب، وذلك ما يؤكده إلياس صالح، عدد من أنصاره السنة في اللاذقية مشورته في قتل الحاكم محمد باشا، فكان أن أعطى موافقته بإيماءة حذِرة من يده(70). لكن ربما تكون هذه الرواية إسقاطًا رجعيًا في الماضي لأهميته اللاحقة، حيث لم يأت نائب القنصل على ذكره بوصفه واحدًا من قادة التمرد، بل أشار إليه للمرة الأولى في 1826 متهمًا إياه بأنه سبب (لكل هذه المشاهد الوحشية) التي كان يستحسنها أهل اللاذقية: (لقد حملهم الشيخ المغربي على التعصب، إذ يخبرهم كل يوم أن إغراق أيديهم في دم مسيحي أو أنصاري [نصيري] من الأعمال التي تستوجب ثواب الله)(71). على مدار بضعة أشهر لاحقة، أشار نائب القنصل الفرنسي مرارًا إلى الدور البارز للشيخ المغربي في اضطهاد العلويين (الذين يجري إعدامهم حينئذ بالصّلب رأسًا على عقب) في اللاذقية، ووصفه أخيرًا بأنه أحد أطراف

CPC Turquie 257, fol. 169b.

(69) Lyde, Asian Mystery, 196; see also Dick Douwes, (Knowledge and Oppression: The Nusayriyya in the Late Ottoman Period), in La Shi'a nell'Impero Ottomano (Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 1993), 165.

(70) صالح، آثار الحقب، 1: 9-108.

(71) مراسلات القناصل السياسية في تركيا

CPC Turquie 245, fol. 61b.

(الثالوث) الذي يحكم المدينة بصورة فعلية (إلى جانب المتسلم وأحد كبار التجار)[72]. في عقب وفاة المغربي في الربيع اللاحق، عاد المتسلم كما يبدو إلى انتهاج سياسة براغماتية لانتزاع المال من القرى العلوية المحيطة[73]؛ ويسجل الفرنسيون حدوث ثورات عدة احتجاجًا على الضرائب في مناطق اللاذقية المأهولة بالعلويين خلال السنوات اللاحقة، لكنهم لم يسجلوا مزيدًا من (البربرية) التي ارتبطت بالشيخ المغربي[74]. وفي دعاء علوي موجود في الباكورة السليمانية، وهي أول نص (من منتصف القرن التاسع عشر) يكشفُ أركان المعتقد الديني العلوي علنًا (انظر لاحقًا)، هناك دعوة صريحة للعنِ الشيخ المغربي.[75]

في النهاية، نخلص إلى القول بأن جملة عوامل تضافرت معًا لحشر العلويين، بمثل حال مجتمعات مذهبية ريفية عدة في غرب سوريا، خلال العقود الأولى من القرن التاسع عشر في قالب تزداد صفته الطائفية باضطراد: فعلى صعيد، زادت مشاركة قوى علوية معينة في الصدامات الدائرة بين حكام الأقاليم العثمانيين من الظهور السياسي للمجتمع العلوي كله؛ وإن صعود ولاة أقاليم متجذرين محليًا مثل مصطفى بربر آغا أو

(72) المراسلات القنصلية والتجارية في طرابلس

CCC Tripoli 18, fol. 62b.

مراسلات القناصل السياسية في تركيا

CPC Turquie 245, fol. 382b, 405b 406a.

(73) مراسلات القناصل السياسية في تركيا

CPC Turquie 257, fol. 150a–b, 169b.

مراسلات القناصل السياسية في طرابلس

CCC Tripoli 18, fol. 155a.

(74) المراسلات القنصلية والتجارية في طرابلس

CCC Tripoli 18, fol. 215a.

مراسلات القناصل السياسية في تركيا

CPC Turquie 258, fol. 67a, 181a. 193b, 216b, 223b–224a.

(75) ((ثم إنك يا علي بن أبي طالب تفعل ما تشاء وتحكم بما تريد، وأسألك أن تنزل سخطك وعذابك على إسحق الأحمر المخزول وإسماعيل بن خلاد الجهول، والعن الشيخ أحمد البدوي... والشيخ محمد المغربي)). الباكورة السليمانية، 44. (المترجم).
انظر:

Salisbury, (The Book of Sulaimân's First Ripe Fruit), 273.

علي أسعد باشا الذين تُركوا ليسيطروا على مدن ثانوية مثل طرابلس واللاذقية لسنوات عدة، أسهم بدوره في ترسيخ العداوات المذهبية الموجودة سلفًا بوصفه وسطًا محيطًا يعمل الحكم العثماني في المنطقة ضمنه. على صعيد آخر، وفي سياق إمبراطوري متوسّطي مواتٍ باضطراد لتدخل المصالح الروسية، والفرنسية، والأوروبية الأخرى، وغالبًا من منظور (حماية) جماعات دينية معينة، أخذ المراقبون الأجانب والإداريون العثمانيون شيئًا فشيئًا يصوّرون العلويين باستخدام ما وصفه أسامة مقدسي (بأكبر مغالطة) في الفهم التاريخي للنزعة الطائفية، ألا وهو (مفهوم اللاعب المجتمعي المحض) [أي الاعتقاد بأن الجماعة أو الطائفة تتصرف بوصفها شخصًا واحدًا، م].[76] وختامًا، فإن الهجمات الأيديولوجية غير المسبوقة على الهوية العلوية نفسها خلال تلك السنوات يصعب فهمها إلا ضمن السياق العالمي الوليد للإصلاحية الإسلاموية ولمعاداة الإمبريالية؛ يمكن للمرء أن يجازف ويستنتج أن تلك الهجمات، من منظور معين، قد أنذرَت سلفًا بالضغوط الأشد وطأة التي ستلقي بثقلها على المجتمع العلوي تحت يافطة الوحدة الإسلامية، لاحقًا خلال العهد الحميدي.

الاحتلال المصري1831 – 1841

إن احتلال قوات محمد علي باشا تحت قيادة ابنه إبراهيم باشا لسوريا (Suriya) (كلمة مستعارة من اللاتينية استُخدمت فعليًا للمرة الأولى في المراسلات الحكومية المصرية آنذاك، ولهذا دلالته) على مدى عقد من الزمن يمثل نقطة تحوّل في تاريخ العلويين الحديث. أحدثت حكومة محمد علي ثورة حقيقية في مصر، فقد استلهمت نماذج أوروبية (نابليونية فرنسية غالبًا) من أجل إصلاح ومركزَة الإدارة، وإدخال نظامي تعليمي وعناية صحية (عصريين)، وتأسيس قطاع صناعي تحت سيطرة الدولة (بغرض إنتاج القطن تجاريًا بصورة رئيسة)، وتدريب وضبط جيش جديد ضخم قوامه التجنيد الإلزامي العام بوصفه أساسًا لنفوذ مصر (القومي) الصاعد[77]. ومنذ البداية، انطوت

(76) Makdisi, Culture of Sectarianism, 68–69.

(77) انظر خصوصًا:

مساعي محمد علي لتوسيع نفوذه على بُعدٍ سوريّ مهم. ومنذ العام 1810، بدأ محمد علي ينحاز إلى جانب بعض الولاة في المنطقة ضد آخرين أو يتوسط لهم لدى الباب العالي، وبعدما اختارته الحكومة العثمانية لمجابهة الوهابية ومن ثم لإخماد الثورة اليونانية، أخذ أيضًا يطالب مرارًا بضم ولاية دمشق الغنية إلى المناطق الخاضعة له. بحلول عام 1828، بات جليًا للمراقبين المحليين أن محمد علي الذي أغاظه رفض الباب العالي المتعنت إضافة إلى عجزه عن معالجة الأزمة اليونانية بكفاية، سيستولي على سوريا بالقوة عاجلًا أم آجلًا[78].

إن أكثر تبعات الحكم المصري وقعًا على العلويين وسواهم من السكان العشائريين في الأقاليم كانت الارتفاع الشديد في الضرائب، وسحب السلاح، والتجنيد الإلزامي في جيش الدولة. نتيجةً لذلك، واجه المصريون مقاومة شرسة في مناطق مثل نابلس، والمناطق الكردية في حلب، وأخيرًا جنوبي لبنان، حيث مكّنت شحنات السلاح البريطاني الدروز والشيعة من قصم ظهر الاحتلال في 1838-1840. أما أولى الثورات الكبرى ضد إبراهيم باشا فقد اندلعت في جبال العلويين خريف العام 1834، حيث أسفرت عن دمار فادح في اللاذقية، وحيث بدت للحظات فرصة لإطلاق هجوم عثماني عسكري واسع النطاق لإعادة احتلال المنطقة كلها. لكن وفي الوقت نفسه، حظي النظام الجديد بالفعل بدعم عدد من العلويين، فقد حظر هذا النظام صراحةً ومن بين أشياء أخرى تمييزهم عن الآخرين عند التعامل معهم، ومنحهم فضلًا على ذلك حقوقًا وفرصًا للتقدم الاجتماعي لا سابق لها. انعكس تردد الموقف العلوي حيال تجربة الحكم المصري في الكتابات التاريخية السورية والتركية إلى يومنا هذا، ويمكن القول بأن هذا التردد كان ممثلًا لتردد موقف الجماعة العام حيال مشروع الحداثة العثماني الأكبر في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

Khaled Fahmy, All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army, and the Making of Modern Egypt (Cairo: American University in Cairo Press, 1997).

(78) Muhammed Kutluoglu, The Egyptian Question (1831–1841). The Expansionist Policy of Mehmed Ali Pasa in Syria and Asia Minor and the Reaction of the Sublime Porte (Istanbul: Eren, 1998); Fahmy, All the Pasha's Men, 48–59

وانظر أيضًا مراسلات القناصل السياسية في تركيا

CPC Turquie 258, fol. 14a.

تعود علاقة العلويين الإيجابية مع الحكم المصري بتاريخها إلى ما قبل العام 1831. ومنذ عام 1817م يشير الجبرتي إلى وجود (وافدين جدد من الأصناف كلها) في القاهرة، منهم (دروز، متاولة [شيعة اثني عشرية]، نصيريون وآخرون استقدمهم الباشا [محمد علي] للعمل بوصفهم حرفيين، مزارعين، وصنّاع حرير، وعمالًا في مشروعاته لاستصلاح الوادي الشرقي)[79]. ولذلك، فقد استقبل كثير من العلويون، وفقًا لمحمد غالب الطويل، غزو إبراهيم باشا بصدور مفتوحة، فاغتنوا الفرصة للالتحاق طوعًا بالجيش، ولعبوا دورًا كبيرًا في إنشاء مواقع مصر الدفاعية الأمامية عند ممر غوليك Gülek وجبال طرسوس فوق أضنة. بهذه الطريقة استوطن المهاجرون العلويون بكثافة في عموم سهل كيليكية في أثناء مدة الحكم المصري[80]. علاوة على ما سبق، يلفت المؤرخ العلوي السوري هاشم عثمان في تاريخه عن اللاذقية الانتباه إلى الابتكارات والتحسينات التقنية الكثيرة التي جلبها معه إبراهيم باشا ومنها إدخال مكابس القطن الآلية، والإشراف المهني على صناعة التبغ والأخشاب، وإدماج المدينة في شبكة البريد المصري، وتأسيس أول مكتبة حديثة فيها. والمهم هنا، أن العلويين تمتعوا للمرة الأولى بالمساواة القانونية التامة في ظل النظام المصري، وقد بلغ محمد علي في ذلك شوطًا بعيدًا بأن أمر بإعدام أحد ضباطه الذي تواطأ على إنشاء شبكة للاتّجار بفتيات علويات، وأن أمر باتخاذ الترتيبات اللازمة لإعادتهن إلى قراهنّ[81]. وفقًا لمراسلات الدولة المصرية حول سوريا التي نشرها أسد رستم، وحتى عندما كانت الثورة العلوية في أوجها خلال تشرين الأول/ أكتوبر 1831، استنكر سليم بيك قائد جيش إبراهيم باشا في اللاذقية علنًا فتوى الشيخ المغربي التي تجيز استرقاق النسوة والأولاد العلويين وتوّعد بمعاقبة كل من يتورط في تلك الممارسة[82].

---

(79) الجبرتي، عجائب الآثار، 4: 281.

(80) الطوبل، تاريخ العلويين، 53-451.

(81) تحرير أسد رستم (المتوفى 1965)، المخطوطات الملكية المصرية: بيان بوثائق الشام، أربعة أجزاء، الطبعة الثانية (بيروت: المكتبة البولصية، 87-1986)، [محفوظات]# 5100، 5149؛ عثمان، تاريخ اللاذقية، 84-78.

(82) محفوظات # 3829.

Winter, (La révolte alaouite), 63.

من ناحية أخرى، اتّخذ أكثر أهالي الجبال تقليدية والخاضعين إلى زعامة الأعيان موقفًا أشد عداوة للنظام الجديد. وليس أقل أسباب هذا، إن جاز التقدير، أن إبراهيم باشا حظي بولاء طرابلس واللاذقية ودعمهما (إضافة إلى بيروت وحلب) حال نزول عساكره على أرض فلسطين في تشرين الثاني/ نوفمبر 1831، وأنه عهِدَ بحكم الإقليم إلى مصطفى بربر آغا نفسه الذي شغل لسنوات عدة مناصب أقل شأنًا قبل أن يقلب وبذكاء ظهر المجنّ للعثمانيين وينضم إلى الجانب المصري. نتيجة لذلك، وفي شباط/ فبراير 1832 اتصل الشيخ ضاهر صقر المحفوظ، القائم على ضرائب صافيتا، بعثمان باشا حاكم طرابلس الشرعي الذي عيّنه العثمانيون مشجعًا إياه على استعادة المدينة، مع وعدٍ بأن يمدّه بثلاثة آلاف مقاتل علوي. لكن في المعركة التي أعقبت ذلك، ألحقت قوات الأمير اللبناني بشير الشهابي، حليف إبراهيم باشا الرئيس في المنطقة، المتفوقة عدديًا هزيمة منكرة بالتحالف العلوي العثماني. جُرح الشيخ ضاهر في فخذه نتيجة إصابته بطلق مدفعي وفارق الحياة في أثناء نقله إلى صافيتا؛ وسرعان ما تخلى العلويون، وسواهم من الأنصار المحليين (المستعدين دومًا للالتحاق بالطرف الأقوى)، عن عثمان باشا الذي هرب يجرّ أذيال الخيبة؛ بينما مضى مصطفى بربر آغا إلى طرابلس ليثأر ممن تبقى من مناصري عثمان باشا هناك[83]. بعد بضعة أسابيع، ذُكر أن والي حلب العثماني (الحاكم الشكلي) قد كتب إلى شقيق ضاهر دندش وإلى ابنه خضر يعلمهم بوصوله الوشيك إلى حماة ليبدأ محاولة أخرى لإزاحة المصريين، ويحضّهم على الثبات والولاء للإمبراطورية[84]. في غضون ذلك، وفقًا لحسن أحمد الشهابي، تمكن مصطفى بربر آغا من استمالة درويش الصقر، ابن عم ضاهر، ونصّبه شيخًا لصافيتا مكان الأخير[85]. من جانبها، تُظهر سجلات محكمة طرابلس الشرعية أن التزام صافيتا مُنح في تموز/ يوليو 1832 لخضر الصقر محفوظ، بسعر جديد لا يكاد يُصدّق وقدره 276.290 قرشًا، أي

---

(83) مراسلات القناصل السياسية في تركيا

CPC Turquie-divers 1, fol. 333b, 374a–b.

الشهابي، لبنان، 841.

(84) محفوظات # 775.

(85) الشهابي، لبنان، 843.

بزيادة تفوق العقود السابقة المسجلة بأكثر من ستة أضعاف[86]. ويذكر القنصل العام الفرنسي (المقيم في بيروت في ذلك الوقت) في كانون الثاني/ يناير 1833 أن (الأنصارية [النصيريين] المقيمين في جبال اللاذقية العالية يرفضون تسديد نصيبهم على الرغم من تلقيهم تهديدات باسم إبراهيم باشا)، لكنهم عدلوا عن ذلك وأذعنوا بعد شهرين حين بات جليًا، عقب توقيع (معاهدة كوتاهية) بين الإمبراطورية العثمانية ومحمد علي، أن سوريا ستبقى بالفعل تحت الحكم المصري[87]. ومع بداية الصيف، مُنح عقد التزام صافيتا مجددًا لخضر بن صقر المحفوظ بقيمة 350.000 قرش.[88]

علاوة على العبء الضريبي غير المسبوق («حال الجبل مثيرة للشفقة حقًا»، كذا كتب القنصل الفرنسي عن جبل لبنان أوائل 1834)،[89] بدأت المرتفعات العلوية تعاني من جوانب أخرى في ظل النظام المصري. فبعد تركيزها على منطقة أرسوز في لواء إسكندرونة (هاتاي) بوصفها موردًا جديدًا ممكنًا للأخشاب اللازمة للبحرية المصرية، ارتأت سلطات الاحتلال أن الجبال فوق اللاذقية تقدّم نوعية أفضل من الأخشاب وشرعت بتحسين الطرقات المؤدية إلى المنطقة في تشرين الثاني/ نوفمبر 1832.[90] يُعدّ تمركز الجنود وسحب الأسلحة في المرتفعات الجبلية الشمالية، وهما إجراءان نفّذا حال إخضاع فلسطين معظمها عام 1833، المسببين الأساسيين للقلاقل التي أفضت في النهاية إلى الثورة العلوية. لقد أدرك إبراهيم باشا نفسه مبكرًا أن الإجراءات الجديدة لإرساء سيطرة الدولة ستؤدي إلى معارضة في بعض الأقاليم: ففي رسالة وجهها إلى والده في شهر أيلول/ سبتمبر 1833، طرح إبراهيم باشا فكرة تشكيل قوة مؤلفة من (أبناء العائلات الكبرى في جبل الدروز، ونابلس، وعكار، وجبال النصيرية) تحت

(86) س.م.ط.ش. 52: 44-43.

(87) مراسلات القناصل السياسية في تركيا

CPC Turquie-divers 2, fol. 159b, 205b.

(88) س.م.ط.ش. 52: 107.

(89) مراسلات القناصل السياسية في تركيا

CPC Turquie-divers 4, fol. 19a.

(90) محفوظات # 1604، # 1613، # 1975، # 1988، # 2050، # 2094، # 2162، # 2416.

قيادته شخصيًا، حتى (يُخضع بلاد العرب ويُحكم قبضته عليها)[91]. لكن لم تلقَ هذه الفكرة اهتمامًا ومتابعة في ما يبدو، وطوال صيف العام 1834 يذكر القنصل الفرنسي في تقاريره عددًا متزايدًا من الحوادث بين العلويين وقوات الأمير خليل الشهابي الذي أرسله أبوه بشير (لفرض السلم) في محيط اللاذقية نيابة عن المصريين[92].

بدأت الثورة فعليًا في بداية الخريف حين وصل القائد المصري سليم بيك من طرابلس مكلفًا بمهمة سريعة لـ(نزع سلاح الجبال). ووفقًا لتقرير أسبوعي bulletin hébdomadaire مفصل رفعته المثلية القنصلية الفرنسية في اللاذقية بُعيد اندلاع الأحداث، انطلق سليم بيك من قلعة المرقب في 21 أيلول/ سبتمبر، حيث تمكن بسرعة السيطرة على مقاطعة بني علي المنخفضة نسبيًا (السمت القبلي، المتمركز حول عين الشقاق)، فالتحق شيخ المنطقة بالمصريين في حملتهم التي تستهدف مقاطعة الكلبية (الأعداء التقليديين لبني علي). رفضت المقاطعات الأخرى جميعها تسليم السلاح، وهكذا عمّ التمرّد المرتفعات الجبلية بأسرها بحلول يوم 25 أيلول/ سبتمبر[93]. أما المواجهة الكبرى الأولى فقد وقعت في اليوم اللاحق في البهلولية، حيث احتشد عدد كبير من المقاتلين العلويين لاعتراض رتل عسكري مصري متوجه من اللاذقية إلى حلب، وانتهت هذه المواجهة بهزيمة ساحقة لقوات الحكومة المصرية وفق ما تؤكدّه وثائق الدولة المصرية[94]. إلا أن الأسوأ لم يأتِ بعد: بحسب ما ذكره عدد من المراقبين المعاصرين، انقضّ العلويون يوم 27 أيلول/ سبتمبر على اللاذقية نفسها التي كانت خالية من الجند، وقام المتمردون الذين قوبلوا هذه المرة بترحيب السكّان المحليين السنّة المستائين من النظام الجديد بقدر استياء العلويين ودعمهم بالهجوم على المستودعات الحكومية ونهبها، ثم اندفعوا إلى

(91) المصدر السابق.

(92) مراسلات القناصل السياسية في تركيا

CPC Turquie-divers 4, fol. 103a, 106b, 112b, 133b.

(93) المصدر السابق

CPC Turquie-divers 4, fol. 140a–141a.

(94) محفوظات # 3712، # 3718، # 3732.

السجون ففتحوها وقتلوا عددًا من ضباط الجيش[95]. في روايته العيانية الفريدة وغير المنشورة، يشير فتح الله ابن الصايغ، الرحالة الحلبي المقيم في اللاذقية، إلى أن المصريين حاولوا بث الفرقة بين القادة العلويين المحليين لكنهم أخفقوا، ما يدل على أن الهجوم كان في الحقيقة بالتنسيق بين عدد من المقدّمين البارزين. وحالما أدرك الأخيرون أن سليم بيك سيتوجه مباشرة إلى الجبال، أخلوا المدينة وانسحبوا من أجل الدفاع عن قراهم[96].

كان الردّ الأول لسليم هو إعدام أحمد قرقور من مقاطعة السمت القبلي -وهي الوحيدة التي أذعنت له فعليًا- للثأر من مقاطعات العلويين الأخرى المتورطة في التمرد ولمعاقبة سكان اللاذقية الذين مدوا لهم يد العون. لم يوهن ذلك من تصميم العلويين في ما يبدو بل زادهم إصرارًا، وعلى مدار شهر تشرين الأول/ أكتوبر، وقع المصريون في مستنقع حرب عصابات لا أمل منها، ولا سيما في الجزء الشمالي من الجبل حول، وباتوا يترقبون وصول أبناء الجبال الموارنة والدروز الأفضل تكيفًا مع حرب كهذه، من طرف الأمير خليل الشهابي للتخفيف عنهم[97]. بحلول ذلك الوقت، لم تعد الثورة مقتصرة على العلويين بل امتدت رقعتها لتشمل جماعات هامشية أخرى أبت تسليم أسلحتها، ولا سيما في مقاطعات صهيون، وجبل الأكراد، والقصير شمالي شرقي اللاذقية؛ وأشار دبلوماسيون روس معاصرون أن عصبة المتمردين الأكراد التي يقودها يونس (يونسو) آغا الذي بدا لوهلة وكأنه يوشك

(95) المصدر السابق # 3733، # 3738؛ مراسلات القنصل السياسية في تركيا

CPC Turquie-divers 4, fol. 151a–152a.

مجهول، حروب ابراهيم باشا المصري في سورية والأناضول، تحقيق أسد رستم (مصر الجديدة: المطبعة السورية [1927]) 1: 50-46؛

A. A. Paton (d. 1874), A History of the Egyptian Revolution, From the Period of the Mamlukes to the Death of Mohammed Ali, 2nd ed. (London: Trübner, 1870), 2:117–9.

مجهول، تاريخ الأمراء الشهابيين بقلم أحد أمرائهم من وادي التيم، تحقيق سليم حسن هشّي (بيروت: المديرية العامة للآثار، 1971)، 205-06؛ صالح، آثار الحقب، 2: 2-1؛ سليمان أبو عز الدين (المتوفى 33-1932)، إبراهيم باشا في سورية، طبعة جديدة (القاهرة: دار الشروق، 2006)، 95-190.

(96) انظر فتح الله ابن الصايغ:

Fathallah Ibn al-Sa'igh, (Al-Muqtarab fi Hawadith al-Hadar wa'l-'Arab), Bibliothèque Nationale (Paris), Ms. Arabe 1685, fol. 61a–62b.

(97) محفوظات # 3736، 3746#، # 3757، # 3762. مراسلات القناصل السياسية في تركيا

CPC Turquie-divers 4, fol. 161a–64b.

احتلال أنطاكية وجسر الشغور كانت تعمل بالتنسيق مع العلويين.[98]

استفحل التمرد في شمال غرب سوريا طوال خريف 1834 إلى درجة دفعت عددًا من المراقبين للاعتقاد بأنه نُظّم بوصفه جزءً من حملة عثمانية أكبر تهدف إلى استعادة السيطرة على المنطقة. في 22 تشرين الأول/ أكتوبر روى القنصل الفرنسي في بيروت نقلًا عن (مصادر موثوقة) أن العلويين لم ينتفضوا إلا بناء على (إلحاح) محمد رشيد باشا[99]، وهو صدر أعظم سابق أُرسل من إسطنبول لإقامة قاعدة في سيواس وتشكيل جيش جديد لإعادة فتح سوريا. وفي تقرير أرسله حاكم حلب المصري تصادف أنه مؤرّخ في اليوم نفسه (22 تشرين الأول/ أكتوبر)، ذكر أن جاسوسًا من منطقة روم قلعه الحدودية (قرب أورفا) قد تمكن زيارة معسكر محمد رشيد وعلم أنه على اتصال بالعلويين؛ ووفقًا لهذه الرواية، كان العلويون هم من بادر بالمراسلة عن طريق متسلّم عينتاب الذي عيّنه المصريون[100]. مهما كانت حقيقة الرواية، فإن اتصال العلويين سًّرا بالحكومة العثمانية يبدو مثبتًا في رسالة أرشيفية مثيرة من 5 كانون الأول/ ديسمبر 1834، يقدم كاتبها المجهول وصفًا مفصلًا بعض الشيء لثورة العلويين، ويؤكد أن الناس في المنطقة ينتظرون قدوم محمد رشيد كي يعتقهم من طغيان إبراهيم باشا (الجانب المصري يفقد السيطرة بسبب كثرة العلويين وقوتهم. إنهم يتطلعون إلى حضرتكم ويعلنون صراحة أنهم سيقومون قومة رجل واحد حال انطلاقكم)[101]. بينما قد تكون الرسالة مفرطةً في تفاؤلها في تقديراتها للإمكانات العسكرية العلوية (لا يوجد مصدر آخر يدعم رواية تدميرهم لجسر منطقة جسر الشغور، على سبيل المثال)، فمن الجائز أن هذه الانتفاضة

(98) محفوظات # 3767، 3774#، # 3781؛ انظر أيضًا:

René Cattaui (d. 1994), ed., Le règne de Mohamed Aly d'après les Archives russes en Egypte (Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1933), 2-i:182.

(99) مراسلات القناصل السياسية في تركيا

CPC Turquie-divers 4, fol. 159b.

(100) محفوظات # 3769؛

Cattaui, Le règne de Mohamad Aly, 2-ii:16.

(101) خ.هـ 22354c؛ نسخة منه في

Winter, (La révolte alaouite), 64–66, 71.

شكلت أمل العثمانيين الأكبر في استعادة البلاد بأنفسهم من دون تدخل الأوروبيين. بعد ذلك بمدة وجيزة، علق الرحالة الفرنسي بابتيستان بوجولا Baptistin Poujoulat قائلًا: ((كان بمقدور إمبراطور سطمبول [كذا، م] دحر تابعه المتمرّد من سوريا بسهولة، لو كان أرسل جيشًا عام 1834 لحماية أهالي فلسطين وسوريا الذين كانوا يمدون أيديهم بالرجاء نحوه))(102).

الشكل (2 . 5) تقرير جاسوس عثماني حول انتفاضة 1834.

خط همايوني 22345c. (أرشيفات الدولة، إسطنبول)

(102) Baptistin Poujoulat (d. 1864), Voyage dans l'Asie Mineure (Paris: Ducollet, 1841), 2:349.

لكن بحلول هذا الوقت، لم يكن العلويون في وضع يتيح لهم تقديم أية مساعدة. فبعد وصول الأمير خليل الشهابي في الخامس من تشرين الثاني/ نوفمبر على رأس قوة تقدر بين خمسة وعشرة آلاف رجل، تحرك الجيش المصري-اللبناني المشترك لاجتياح منطقة البهلولية واستولى على كمية ضخمة من الحبوب وغيرها من الغنائم وقطع رؤوس خمسة مسنّين، كانوا آخر القرويين الباقين هناك، قبل أن يتوجه صعودًا نحو صهيون. في 10-11 تشرين الثاني/ نوفمبر حوصرت قلعة صهيون القديمة التي اختارها المتمردون معقلًا أخيرًا لهم، فهرب آخر المدافعين العلويين منها مع عائلاتهم إلى بيت الشلّف. تعرضت مقاطعة صهيون بأكملها إلى النهب، مع أن بعض الروايات ذات الدلالة قالت بأن خليل قام بتحرير ثلاث نساء علويات من أيدي جنود بدو غير نظاميين حاولوا الاحتفاظ بهنّ كغنائم[103]. وبينما جرى إحراق القرى واحدة تلو الأخرى بصورة منتظمة، جاء مقدَّمو مقاطعات الكلبية، والمهالبة، وبنو علي لتسليم أسلحتهم وتقديم خضوعهم، لكنهم عادوا إلى الاختباء في الغابات بعدما اتضح لهم أن سليم بيك لم يكن ينوي الوفاء بوعوده لهم بالمرور الآمن وكان يدمر أرزاقهم عن سبق إصرار وتصميم. وفقًا للممثل القنصلي الفرنسي الجديد في اللاذقية لوسيان جوفروا Lucien Geofroy، كانت الإدارة المصرية، في النهاية، مستاءة للغاية من طريقة سليم بيك في التعامل مع التمرد، حيث تلقّى الأخير أوامر واضحة من إبراهيم باشا بالتوقف عن تدمير المنطقة حتى يسلّم المتمردون أسلحتهم عن طيب خاطر، ويسددوا متأخراتهم الضريبية، ويعيدوا كل ما سرقوه في هجومهم على اللاذقية قبل شهرين[104].

من جانب آخر، كان وراء أعمال سليم بيك منطق اقتصادي واضح. فقد أتاحت له الكميات الضخمة من القمح والشعير والعسل التي أخذها من القرى العلوية تموين قواته التي كانت إما تقيم في اللاذقية مسببة للسكان المحليين صعوبات جمّة، أو تعسكر في الجبال حيث حال الشتاء المبكر وغزارة الأمطار تلك السنة دون إمكان نقل المؤن

(103) محفوظات # 3790، # 3806؛ مراسلات القناصل السياسية في تركيا

CPC Turquie-divers 4, fol. 164b–67a.

صالح، آثار الحقب، 2: 2.

(104) مراسلات القناصل السياسية في تركيا

CPC Turquie-divers 4, fol. 166b–170a, 191a–196b.

بالقوافل. فضلًا عن ذلك، سُرق حوالى ثمانمائة رأس من الماشية، وشُحنَ معظمها إلى خارج البلاد كما يبدو[105]. على مدى الأسابيع اللاحقة، أُجبر المقدّمون العلويون القادمون لإعلان خضوعهم على إحضار بضعة حمولات من الخضروات من قراهم التي سرعان ما كان سليم بيك يخصصها لجيشه. فوق ذلك، أُجبر القرويون في شهر رمضان الذي وافقت بدايته الأول من كانون الثاني/ يناير 1835 على تموين الجنود بالزبدة، والبيض، والدجاج يوميًا. (في صكوك الأمان كلها buyruldu التي أصدرها سليم بيك للمتمردين، لم يأت أبدًا على ذكر الخسائر التي تحمّلها الأفراد)، كتب جوفروا في أحد تقاريره الأسبوعية بمرارة، (الحديث كله عن ما هو للحكومة)[106]. حتى عملية جمع السلاح من سكان الجبال كانت مدفوعة على ما يبدو بتحقيق مكاسب مالية: فبعد أن أحصى السكان في كل قرية بدقة، طلب سليم من المقدّمين تسليم قطعة سلاح مقابل كل فرد في المقاطعة؛ حتى من لم يملك سلاحًا قط كان عليه أن يشتري واحدًا ليسلمه للسلطات[107]. ربما كان أكثر خطرًا في هذا الشأن، ولا سيما من وجهة نظر الفرنسيين، هو مساعي النظام المصري الواضحة للاستفادة من الدمار الذي لحق بريف اللاذقية ليفرض احتكاره التجاري الخاص على الإقليم. إضافة إلى التدمير الممنهج لمقاطعة الكلبية التي لم تكن مركزًا للتمرد ولكنها كانت، كما يشير جوفروا، المصدر الرئيس لتبغ أبو ريحة، أي سلعة اللاذقية التصديرية الرئيسة التي اعتاد التجار الأجانب على المتاجرة بها، ففي أواخر كانون الأول/ ديسمبر فرضت الحكومة رسومًا جمركية جديدة على الزيت، والقطن، والحبوب ثم عمدت إلى شراء محاصيل المنطقة بأكملها من المكسرات والفستق الحلبي لإرسالها إلى مصر. (لا شك في أن محمد عالي سيسيطر في القريب العاجل على الأعمال التجارية كلها هنا، تمامًا كما هو الحال في مصر. وسيصبح الحاكم

---

(105) المصدر السابق

CPC Turquie-divers 4, fol. 165b, 166b, 168b, 192b–193a, 195a, 202a.

(106) المصدر السابق

CPC Turquie-divers 4, fol. 168a–169a, 169b, 195b, 196a.

(107) المصدر السابق

CPC Turquie-divers 4, fol. 194b, 195b.

محفوظات # 3833.

المطلق والتاجر الوحيد في البلاد كلها الخاضعة إلى سلطانه)[108].

علاوة على العبء الاقتصادي، سعت الحكومة المصرية إلى فرض سيطرتها على جبال العلويين عبر التجنيد الإلزامي. رأى السكان المحليون أن ذلك أسوأ من سحب السلاح، وقيل إن كثيرًا من الأهالي عمدوا إلى تشويه أبنائهم للحيلولة دون سوقهم إلى الجندية عندما توجّه المصريون إلى المقاطعات لأخذهم في أعقاب الثورة[109]. وضع إبراهيم باشا تصورًا مبدئيًا يقضي بأخذ حوالى خمسة آلاف فتى من المرتفعات الجبلية الشمالية لكنه قنعَ أخيرًا بألفين وثمانمئة تقريبًا؛ أُرسل بعضهم إلى الخطوط الأمامية في كلّس، ولم يلبث بعضهم أن فرّ من الجيش، بينما بقي كثير منهم معسكرين في المنطقة نفسها لأنهم عُدّوا غير لائقين للخدمة في مواقع أخرى[110]. أدت (أزمة التجنيد) الأولى جزئيًا إلى استمرار المقاومة العلوية في بعض الجيوب على مدار الشتاء. وفي أواخر تشرين الثاني/ نوفمبر 1834 هاجم متمردون من مقاطعة جبلة رتلًا من التعزيزات العسكرية اللبنانية (ضم في صفوفه، خلافًا للعادة، حوالى سبعين متطوّعًا شيعيًا من محيط بنت جبيل في جنوب لبنان) عند جسر نهر السّن بين المرقب وجبلة؛ وفي الوقت نفسه تقريبًا، ذُكر أن علويين آخرين (يرتكبون تجاوزات) حول أنطاكية[111]. بعد مغادرة العساكر اللبنانية في كانون الثاني/ ديسمبر، عاد عثمان جبّور، مقدّم مقاطعة الكلبية (القرداحة) التي دُمرت تمامًا على الرغم من إعلانه الاستسلام إلى الثورة مجددًا، في حين قام (قطاع طرق) من وادي العيون في بداية شباط/ فبراير بمهاجمة ونهب قافلة تحمل ملابس عسكرية بالقرب من صافيتا،

---

(108) مراسلات القناصل السياسية في تركيا

CPC Turquie-divers 4, fol. 191b, 192a, 196a.

(109) Ibn al-Sa'igh, (Al-Muqtarab), fol. 78a–80a; Paton, Egyptian Revolution, 2:121–22.

(110) محفوظات # 3762. مراسلات القناصل السياسية في تركيا

CPC Turquie-divers 5, fol. 8b, 10.
Yvette Talhamy, (Conscription among the Nusayris ('Alawis) in the Nineteenth Century), British Journal of Middle Eastern Studies 38 (2011): 30–32.

(111) مراسلات القنصل السياسية في تركيا

CPC Turquie-divers 4, fol. 169b–170b, 184b.
محفوظات # 3833؛ الشدياق، أخبار الأعيان، 53-451؛ صالح، آثار الحقب، 2: 3-2.

ربما احتجاجًا على عمليات التجنيد الجارية في المنطقة[112]. مع نهاية حزيران/ يونيو، بدا أن بقايا العصيان العلوي قد هُزمت، حيث سيق جميع من أُسرَ من المتمردين في الجبال (ليصار إلى تجنيدهم في الجيش حالما عُدّوا مؤهلين للخدمة بوصفهم جنودًا)[113].

في ما تبقى من عمر الاحتلال، لم يواجه المصريون إلا مشكلات بسيطة من العلويين المعاقَبين. في بدايات 1837، أشعلت أخبار عن عودة إبراهيم باشا مؤقتًا إلى مصر ثورة ضيقة النطاق في القرداحة احتجاجًا على الضرائب، حيث كان ما يزال هناك بعض المتمردين الذين هربوا قبل عامين من عملية سحب السلاح المسلحين واختبؤوا في البراري النائية. وقد أُلقي القبض أخيرًا على عدد من قادتهم بعد أن نجحت (جماعة هؤلاء التعساء (أوردها الكاتب بالفرنسية)) بتدمير مطحنة بنتها الحكومة على الطريق إلى طرابلس، لكن هؤلاء القادة تسللوا إلى الغابات بعد أن وعدوا بجمع الأسلحة من أتباعهم ثم لم يعودوا[114]. مع حلول الصيف، أشار ممثلا القنصلية الفرنسية في اللاذقية وإسكندرونة إلى أن تجريد السكان المحليين من السلاح لم يكتمل بعد؛ وفي غضون ذلك، اضطر السكان في منطقة قريبة من اللاذقية تحت وطأة الضرائب الباهظة إلى بيع بناتهم إلى ضباط مصريين لجمع المال اللازم (ويبدو أنها الحادثة نفسها التي بلغت مسامع محمد علي فأمر بإعدام المسؤولين عنها)، بينما عمد آخرون إلى اقتلاع عين أو قطع إصبع أو حتى يد بأكملها للتملص من هذه الجباية (البربري) للجنود[115]. تروي بعثة تبشيرية أميركية

(112) مراسلات القناصل السياسية في تركيا

CPC Turquie-divers 4, fol. 191b, 194b, 211a, 221b, 240.

محفوظات # 3829.

Winter, (La révolte alaouite), 62, 67.

(113) محفوظات # 3962، 3931#، # 3988؛ مراسلات القناصل السياسية في تركيا

CPC Turquie-divers 4, fol. 290a, 329a, 354b.

المراسلات القنصلية والتجارية في طرابلس

CCC Tripoli 18, fol. 319a.

(114) مراسلات القناصل السياسية في تركيا

CPC Turquie-divers 7, fol. 55a, 120a.

محفوظات # 5021.

(115) مراسلات القناصل السياسية في تركيا

عن إحدى الحيل التي استخدمها (الداهية إبراهيم) لتجنيد العلويين: فبعد أن أمسك في البداية بعدد قليل مخيب لآماله، أطلق سراحهم ثانيةً متظاهرًا بأنه (لا يريد أمثالهم، ولا يريد في جيوشه إلا مسلمين صالحين). (سُعِد الأنصارية [النصيريون] المسرّحون غاية السعادة للإفلات، وأخبروا بذلك إخوتهم، فما كان منهم إلا أن نزلوا من الجبال فسيقوا بأعداد كبيرة. الشخص الذي نقل الواقعة رأى حوالى ألف منهم يُساقون إلى حلب مكبلين بالسلاسل، ليتم تدريبهم وتأهيلهم بوصفهم جنودًا).[116]

في السنة اللاحقة، ومع بداية ثورة الدروز التي عجلت بنهاية الحكم المصري في سوريا، بدأت السلطات تفقد سيطرتها على جبال العلويين. في أيلول/ سبتمبر 1838، قام حاكم طرابلس بجولة تفتيشية عبر منطقتي عكار وصافيتا لكن لا يبدو أنه حاول جمع أي عساكر؛ وفي حزيران/ يونيو اندلعت ثورات عدة ضيقة النطاق في نواحي اللاذقية، ومنذ تموز/ يوليو فقد المصريون سيطرتهم على طريق اللاذقية–حلب لأكثر من شهر، على الرغم من نواياهم المعلنة عن عزمهم إبقاء الطريق سالكًا بأي ثمن نظرًا لأهميته الإستراتيجية[117]. في أيلول/ سبتمبر 1840، عندما وصلت البحرية البريطانية لقصف المعاقل المصرية على طول الساحل للمساعدة في إخراج إبراهيم من سوريا وإعادة الحكم العثماني، تكهّن دبلوماسيون فرنسيون أن البريطانيين يوزعون البنادق على العلويين كما فعلوا مع الدروز. لا يوجد ما يدعم هذا الزعم، ويبدو أن الإسهام الوحيد للعلويين في الثورة الأخيرة ضد المصريين كان نهب مستودعات الجيش في معرة النعمان خلال انسحابه من شمالي سوريا في تشرين الثاني/ نوفمبر[118]. حتى لو لم يكن للعلويين، بناءً على ما سبق، دور مباشر في إنهاء الاحتلال المصري مثل دروز (وشيعة)

CPC Turquie-divers 7, fol. 181a–b, 301a.

محفوظات # 5100، # 5149.

(116) John D. Paxton (d. 1868), Letters from Palestine: Written during a Residence There in the Years 1836, 7 and 8 (London: Charles Tilt, 1839), 90–91.

(117) مراسلات القناصل السياسية في تركيا

CPC Turquie-divers 9, fol. 22a; 10, fol. 28b, 100b, 131b.

(118) المصدر السابق

CPC Turquie-divers 9, fol. 108 b, 258a.

لبنان، لكن يبدوا أنهم ظلوا مدركين لدورهم في ضعضعة تجربة مصر في فرض سيطرة الدولة الحديثة على المنطقة، وتشير إلى هذا رواية متناقضة بعض الشيء بقيت تتردد في القرداحة لسنوات بعد ذلك: عند تسليم السلطة إلى جنرال عثماني عند انتهاء الحرب، زعموا أن إبراهيم باشا قال له: (لقد طردتني بمساعدة الإنكليز؛ وها أنت تضع السلاح مجددًا بيد الجبليين. لقد كلفني سحب السلاح منهم تسع سنوات وتسعين ألف رجل. ثم ستدعوني على الرغم من ذلك لأعود وأحكمهم)[119].

في النهاية، يبقى موقع إبراهيم باشا في الذاكرة الجمعية للمجتمع العلوي ملتبسًا، هذا الالتباس تلوّنه اليوم وبصورة متزايدة وجهات النظر التاريخية المتباينة لكتّاب علويين سوريين وأتراك. بالنسبة للكتاب المنحازين للعروبة أمثال محمد غالب الطويل وهاشم عثمان، يمثل عهد إبراهيم باشا، على الرغم من استبداده المؤكَّد، نقطة تحوّل في تطور الجماعة، حيث أصبح العلويون للمرة الأولى جزءًا مقبولًا ومتكاملًا على قدم من المساواة مع المجتمع الأعرض، وحيث تحرروا من الحلقة المفرغة المتمثلة بتمييز الدولة لهم عن غيرهم، والقمع الإقطاعي المحلي، واللصوصية الاجتماعية [أي قطع الطريق بوصفه سلوكًا مقاومًا وممارسة معمَّمة في المجتمع، يراها العرف المجتمعي أخلاقية ويراها القانون الرسمي إجرامية، م]. يمثل إبراهيم باشا في الكتابات التاريخية العلوية السورية، كما هو الحال في الكتابات التاريخية الشيعية الاثني عشرية اللبنانية، وبصورة مثالية إلى حد ما، نقطة البداية لنهضة الجماعة في الأزمنة الحديثة[120]. من ناحية أخرى، كان إبراهيم باشا في الكتابات التركية المعاصرة -التي تولّدت عن الحاجة إلى التدليل على اندماج الجماعة في الدولة الجمهورية الحديثة، وكانت أكثر تأثرًا بالمصادر العثمانية وأقل انشغالًا بالنزعة الطائفية من مثيلاتها العربية- وما يزال خائنًا. على سبيل المثال، يروي محمود ريحاني Mahmut Reyhani (1920–2015)، الذي يشكل عمله (أضواء بلا ظلال) Gölgesiz Işıklar المؤلف من ثلاثة مجلدات واحدة من أولى الروايات الداخلية عن أحوال المجتمع العلوي في هاتاي، إلى أي مدى كانت ذكرى إبراهيم باشا مكروهة

(119) Frederick Walpole (d. 1876), The Ansayrii, or Assassins, with Travels in the Further East, in 1850–51 (London: Richard Bentley, 1851), 3:127.

(120) Sabrina Mervin, Un réformisme chiite: Ulémas et lettrés du Ǧabal ʿĀmil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban (Paris: Éditions Karthala, Cermoc et Ifféad, 2000), 386.

في التراث المحلي. في نواحي إسكندرونة، وفقًا لأكثر حكايات طفولة الريحاني وضوحًا، تُرك إسماعيل (باشا)، وهو أحد بسطاء العوام الذي بادر إلى تنظيم أعمال قطع الأشجار وأجبر أقرانه العلويين على أعمال السخرة لحساب ابراهيم باشا، فقيرًا ومنبوذًا عقب انسحاب المصريين. على الرغم من قرون من الفقر وسوء المعاملة على يد موظفي الدولة العثمانية، بقي العلويون على الدوام أكثر رعايا السلطان العثماني ولاءً[121].

في النهاية، نخلص إلى القول بأن تطبيق الإجراءات الاقتصادية والاجتماعية التقدمية التي رغب المصريون في جلبها إلى سوريا ربما كان مستعجَلًا إلى درجة أعجزت العلويين وسواهم من سكان الأرياف الجبلية عن تقبلها -وليس أقل سمات هذا الاستعجال، كما خمّن إبراهيم باشا بالفعل، هو تجاوز طبقة أعيانهم ذات التاريخ الطويل وتهميشها تمامًا. (لقد بذلت الدولة المصرية جهدًا كبيرًا لإحداث تغيير في سوريا، لإزالة الأعراف القبلية، ولرفع الضرائب كما هو الحال في أي بلد نام، إلى درجة أصبح الناس معظمهم تعساء وتاقوا إلى العودة إلى كنف الدولة التركية، وذلك بسبب جهلهم)، هكذا كتب المؤرخ اللبناني المسيحي ميخائيل مشاقة لاحقًا في معرض حديثه عن الانتفاضة العلوية:

ما تسبب في انتشار هذه النزعة هو ما غرسه المشايخ في نفوسهم مرارًا وتكرارًا، فما كان من الفقراء الذين اعتادوا الخضوع إلى زعمائهم، إلا أن انقلبوا واقتنعوا برفض الدولة المصرية التي لم تدخر جهدًا لتطويرهم وترقيتهم من خلال إضعاف سلطة المشايخ عليهم. لو أن الدولة اتبعت سياسةً مداهِنة وأبقت المشايخ والزعماء الآخرين في أماكنهم إلى أن تحوز محبة الناس، وتمنحهم الشعور بالأمان والثقة، كما حدث في إنكلترا وكل أمّة متقدمة أخرى، لحظيت بثقة الناس ودعمهم، ولانقلبَ هؤلاء ضد زعمائهم الظالمين ونبذوهم. لو أنها انتهجت هذه السياسية لكانت النتيجة أفضل. عوضًا عن ذلك، عمدت بعد غزوها كل منطقة إلى بتر الرأس وترك الجسد يستعيد عافيته بنفسه. إن الناس ميالون بفطرتهم إلى الانقياد الأعمى لزعيمهم، ولهذا فإن استقلالهم هو أسوأ ما يمكن أن يحدث لهم. لقد كانت الدولة التركية أكثر فهماً لوضع الناس من الدولة المصرية.[122]

---

(121) Reyhani, Gölgesiz Işıklar, 2:99–101.

(122) ميخائيل مشاقة، مشهد العيان بحوادث سورية ولبنان (القاهرة: الناشر غير معروف، 1908)، 115.

وسيعتمد نجاح جهود العثمانيين الإصلاحية بدرجة كبيرة على إمكانية تجنبهم أخطاء المصريين والعمل ضمن معايير المجتمع العلوي وقياداته التقليدية.

عالم يعود كما كان

مع رحيل آخر القوات المصرية في 1841، تحوّل شمالي غربي سوريا إلى مسرح للصراع والاضطرابات في ظل تزاحم المسؤولين العثمانيين والعصبيات الإقطاعية المحلية لإعادة تكريس نفوذهم السابق. وتجلّت هذه الفوضى إلى حد ما في قلّة المصادر التي تتناول العقد الأول من عودة العثمانيين. من حيث المبدأ، كانت الحكومة الإمبراطورية قد أعلنت انتهاء العمل بالالتزام الضريبي مع صدور فرمان كلخانة الإصلاحي [خط شريف كلخانة، م] عام 1839؛ لكن من الناحية العملية، اضطُرت إلى العودة إلى وسطائها السابقين في عدد من المناطق الطرفية مثل جبال العلويين. في صافيتا، كما أشرنا سابقًا، تُوحي سجلات المحكمة الشرعية أن بيت رسلان [كذا، أي آل رسلان، م] كانوا قد عادوا إلى هيمنتهم وتصرفاتهم التعسفية بحق السكان المحليين في 1847؛ كما استدعت معركة نشبت بينهم وبين عائلة شمسين تدخل حاكم حمص في خريف ذلك العام[123]. وفي جوار حمص نفسها، كانت مجموعات علوية تتواطأ مع بدو من البادية الداخلية لمهاجمة ونهب المزارعين، أو تخوض معارك نفوذ ضد عشيرة الدندشلي [الدندشي، م] من تلكخ التي ستصبح من ذلك الحين فصاعدًا ألدّ خصومهم في المنطقة. في الوقت نفسه، وبحسب موظفين في القنصلية البريطانية (التي تزايد نشاطها في الإقليم عقب الانسحاب المصري وأصبحت تنافس الفرنسيين في «حماية» الأقليات)، كان قرويون علويون آخرون يتعرضون إلى العنف الطائفي في القرى الواقعة على سفوح التلال غربي حماة أو للقمع مع غيرهم من السكان الريفيين في أنطاكية[124]. من جانبه تذمّر مجلس

(123) س.م.ط.ش. 33: 263؛ وانظر:

Joseph Catafago, (Die Drei Messen der Nossairier), Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 2 (1848): 388–89.

(124) National Archives, London (Kew): Foreign Office [FO] 78/1118, unnumbered folios, Dec. 23, 1854, Jan. 20, 1855, March 15, 1855.

الحكم في حلب من أن قطاع طرق علويين من ولايتي دمشق أو صيدا المجاورتين كانوا مرة أخرى يهاجمون قلعة المضيق في ولاية حلب.[125]

على أية حال، فإن عودة الحكم العثماني لم تكن محض عودة إلى سابق العهد كما خبرناه. لقد أدرك العثمانيون مكامن ضعف حكومتهم في الإقليم وبدؤوا يتدخلون في الشؤون المحلية بطريقة أكثر مباشرة وأكثر معرفةً بالتفاصيل، وهو ما تم توثيقه في عدد كبير من السجلات الجديدة التي صنفها وحفظها الباب العالي (بالتحديد رئاسة الوزراء التي أصبح يُشار إليها منذ ذلك الوقت بالصدارة Sadaret) ومكاتبه المتزايدة التخصص خلال عهد الإصلاحات المسماة بالتنظيمات. ففي مرحلة مبكرة عام 1848، ونقتصر هنا على ذكر مثال واحد بارز، تشير رسائل رسمية متبادلة بين مكتب المحفوظات (مكتوب قلمي)، ومكتب المراسلات الإقليمية (آمد قلمي)، والمكتب الأعلى للقضاء المنشأ حديثًا (مجلس ولاء) إلى نزاع عصبوي صغير بين علويين في صافيتا، حيث حُكم في البداية على أحد القادة المسؤولين عن النزاع بالأشغال في الـ (كريك) (المجداف؛ أي بالعمل مجدّفًا على إحدى السفن)[126]، لكنه ما لبث أن أُطلق سراحه بعد أن تلقى (وصل استلام) [استلام نامه؛ أي براءة ذمة من أية مستحقات أو حكم، م] كي يقدمه إلى حاكم صيدا، وذلك بعد إلقاء القبض على خصمه وإرساله إلى المنفى التأديبي في سينوب على البحر الأسود. (بعد ست سنوات في 1854، منُحت عائلته أخيرًا إذنًا رسميًا بالعودة إلى صافيتا)[127]. أما وسيلة الحكومة الإصلاحية الأساسية في اختراق المجتمع المحلي وإعادة تنظيمه واستعماره، ونعود هنا إلى استخدام مصطلحات تيموثي ميتشيل، فكانت بالطبع التجنيد الإلزامي. أُنشئ الجيش العثماني النظامي (نظاميه)،

---

(125) الأرشيف العثماني، إراده داخليه [İ.DH]

İ.DH 265/16558.

(126) sentenced to the galleys:

استخدمت السفن (غير الحربية) مراكز اعتقال. تحتاج السفن أعدادًا محددة من المجدفين وكانت تطلبهم عادة من المحاكم، وهذا النظام كان معمولًا به في أجزاء من أوروبا حتى 1748 حين تم إنشاء سجون نظامية خاصة بالبحرية في المرافئ. (المترجم).

(127) الأرشيف العثماني

A.MKT 103/44; A.MKT 139/12; A.AMD 5/16; İ.MSM 76/2173, 2174, 2175; A.MKT. UM 169/55;

وانظر: حسن، الأعلام، 1: 5-104.

المستوحى إلى حد كبير من التجربة المصرية والمكوّن في معظمه من المجندين إلزاميًا، في عام 1843؛ أما القواعد الدقيقة الناظمة لعملية التجنيد في كل ولاية عن طريق القُرعة فقد وُضعت عام 1848[128]. كانت المهمة الأولى للدولة هي القيام بإحصاء سكاني جديد وشامل للشريحة المستهدَفة، وهو أول عملية من نوعها منذ المسوحات الضريبية لدفاتر التحرير في القرنين السادس عشر والسابع عشر. في الجبال الساحلية، بدأت دفاتر النفوس (نفوس دفترلري) الجديدة بتسجيل السكان العلويين ممن هم في عمر التجنيد في مقاطعة جبل الكلبية وغيرها من المقاطعات التابعة لولاية حماة في كانون الثاني/ديسمبر 1846.[129]

غني عن القول إن عملية التجنيد الإلزامي لم تمضِ بسلاسة كما كان مرجوًا في المناطق العلوية. يشير دبلوماسيون فرنسيون وإنكليز في تقاريرهم إلى أن مساعي التجنيد الإلزامي العثمانية قد جوبهت بمعارضة شديدة في ولاية طرابلس في ربيع وخريف العام 1851–1852، ولا سيما في المناطق الشمالية المنيعة من مثل بيت الشلّف، والقرداحة، والمهالبة، والسمت القبلي، وكذلك وادي العيون القريبة من صافيتا التي كان سكانها جميعهم على (أهبة القتال) [أي خاضعين إلى التجنيد الإلزامي، م] لكن يرفضون تسليم أي من رجالهم[130]. تُشير سجلات المحفوظات والمراسلات الإقليمية أن السلطان، وكان عبد المجيد الأول، كان قد أُخطر شخصيًا بأمر المشاكل التي واجهتها الدولة مع النصيريين، فما كان منه إلا أن أوعزَ إلى والي صيدا (المقيم في بيروت) الذي كانت اللاذقية

(128) Erik J. Zürcher, (The Ottoman Conscription System in Theory and Practice, 1844–1918), in The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey, ed. Zürcher (London: I. B. Tauris, 2010), 156–60.

(129) الأرشيف العثماني

NFS.d 3746.

(130) أرشيف المكتب الخارجي البريطاني Foreign Office

FO 78/910, fol. 58b, 244a, 272a–273b;

مراسلات القناصل السياسية في تركيا-بيروت

CPC Turquie-Beirut 10, fol. 28b.

صالح، آثار الحقب، 2: 7-6.

حين ذاك ضمن نطاق سلطته، بمضاعفة جهوده[131]. من جانبه، ادّعى القنصل الفرنسي العام في بيروت، مستشهدًا بفشل الحملة بوصفها دليلًا إضافيًا على ضعف الحكومة الإمبراطورية العثمانية في سوريا، يقينه أن عباس باشا، حفيد محمد علي وخديوي (نائب السلطان) مصر، كان يقف وراء مقاومة العلويين وقبائل الداخل الأخرى[132]. في السنة اللاحقة، وعندما وصل القسيس البروتستانتي لايد إلى اللاذقية ليبدأ عمله التبشيري بين العلويين في منطقة القرداحة، كانت المدينة وريفها في حالة هيجان نتيجة عمليات التجنيد استعدادًا لحرب القرم الوشيكة.[133]

حتى في خضم حرب القرم، تابعت سلطات الدولة اهتمامها بشؤون الجبال المحلية وإدارة الصراعات مجتمعية بدلًا من الاقتصار على فرض النظام. في أواخر خريف 1854، علم الباب العالي بحدوث شجار عنيف كان يعتمل تحت السطح منذ مدة (حول خيارة مسروقة بحسب لايد) بين مقاطعتي المهالبة والقرداحة، فأمر قائم مقام اللاذقية بإعلان النفير العام في المقاطعات المجاورة والذهاب للتوسط في حل القضية؛ لكنه سرعان ما قُتل في اشتباك مع المعتدين[134]. يقدم كل من لايد الذي انتهى به الأمر بترتيب إجراءات دفن الأخير وكثير من المقاتلين الذي قضَوا في ذلك اليوم، والقنصل الفرنسي في بيروت وصفًا يقترب من الهزلية لتسلسل الأحداث التي أفضت إلى هذه الكارثة: بدايةً، استدعى القائم مقام شيوخ القرداحة إلى اللاذقية متذرعًا برغبته التحدث إليهم، ثم زجهم بالسجن ظنًا منه بأن ذلك سيهدئ الأحوال، وبعدها توجه إلى الجبال لتحصيل ضرائبهم المستحِقة. لكن في أثناء غيابه نزلت عصبة مؤلفة من سبعين مقاتلًا

---

(131) الأرشيف العثماني

A.MKT.MHM 46/19; A.AMD 37/70.

(132) مراسلات القناصل السياسية في تركيا-بيروت

CPC Turquie-Beirut 10, fol. 43b, 63.

(133) Lyde, Asian Mystery, 193–94.

المعروف، تاريخ، 3: 39-233.

(134) الأرشيف العثماني

A.MKT.UM 178/24; MVL 284/69.

علويًا أو يزيد إلى المدينة لتقتحم سجن السرايا وتستعيد الرهائن المحتجزين هناك، عند ذلك استهان القائم مقام بالأوامر التي توصيه بضبط النفس وبدأ بتنفيذ هجومه السيء الحظ على القرداحة. قوبلت أفعاله المتهورة بشجب حاكم صيدا الإصلاحي، وامق باشا Vamık Paşa الذي عين قائم مقامًا جديدًا على اللاذقية أملًا في إعادة إحياء عملية الوساطة بين السكان العلويين التي لم تجدِ نفعًا في ما يبدو.[135]

كافحت السلطات العثمانية على مدار العامين اللاحقين للاحتفاظ بسيطرتها على المرتفعات الشمالية، حيث عينت مديرًا أو جابي ضرائب في كل منطقة بدلًا من نظام الالتزام القديم، وواظبت على إرسال الجنود، لا سيما إلى مقاطعتي بيت الشلّف والقرداحة دائمتي التمرد، كل مرة تأخرت في دفع مستحقات[136]. من ناحية أخرى، كثيًرا ما عبّر مجلس الولاء في إسطنبول (وهو الهيئة الرئيسية المكلفة بتطوير وتطبيق التنظيمات) أو موظفو القنصليات الأجنبية في سوريا عن أسفهم للقتال المستمر الدائر بين فئات علوية مختلفة الذي ألحق الضرر بالتجارة والسلامة العامة في المنطقة[137]. وكذلك لم تتحسن الأحوال بعد انتهاء حرب القرم. أواخر العام 1857، كانت الأضواء ما تزال مسلطة على عشيرة الشلف بسبب أعمال السلب التي كانت تمارسها في منطقة اللاذقية؛ على مدار ربيع العام 1858 وصيفه تابعت السجلات الإمبراطورية استنكارها أعمال قطع الطريق التي يقوم بها علويون ضد قرى (في أغلبيتها سنية) في محيط أنطاكية، وبدامة (القصير) وجسر الشغور، ووصفها تفاصيل انتشار العساكر النظامية، وإدارتها إجراءات إعادة

(135) Lyde, Asian Mystery, 194, 198–205 .

مراسلات القناصل السياسية في تركيا-بيروت

CPC Turquie-Beirut 10, 333b–336a .

-الأرشيف العثماني

MVL 287/67;

صالح، آثار الحقب، 2: 11-9.

(136) الأرشيف العثماني

A.MKT.MVL 74/84; A.MKT.MHM 757/110.

(137) الأرشيف العثماني وأرشيف المكتب الخارجي البريطاني

MVL 310/98; FO 78/1297, fol. 118a–119a.

المسروقات إلى القرويين[138]. في تلك المدة تقريبًا، يتحدث نائبا القنصل البريطاني في دمشق واللاذقية عن هجمات علوية ضد قرى مسيحية قرب حماة، ويتكهنان صراحةً حول احتمال انقسام إقليم الجبل الساحلي بأسره إلى دويلات طائفية في حال فقدت الحكومية العثمانية سيطرتها عليه واضطرت إلى الاعتراف باستقلاله[139]. في تشرين الثاني/ نوفمبر أمر الباب العالي بإرسال أربعة أفواج تعزيزات عسكرية إلى القرداحة بعد تعرض عساكر الحكومة إلى الاعتداء، وفي السنة اللاحقة يذكر القنصل الفرنسي أن قوة العلويين قد أُضعفت بصورة كبيرة[140]، ولكن بعد شتاء من الحرب البينية الفتاكة، وقطع الطرق، والحملات التأديبية، اضطر المجلس الإمبراطوري أيضًا إلى الاعتراف في شباط/ فبراير 1860 بأن (الأفعال البغيضة التي ترتكبها طائفة النصيرية تزداد سوءًا)، وأن الضرورة تستدعي إرسال مزيد من العسكر[141]. (إن شيئًا من قبيل نظام عادل للحكم ما يزال شيئًا غير معروف في الأقاليم القصية في تركيا)، كتب القسيس البروتستانتي لايد آنذاك معلّقًا بالأسلوب المتشائم المعهود. (ما يزال العثمانيون يحتفظون بسوريا من خلال خلق العداوات بين القبيلة والأخرى، مستغلين إحداها لإضعاف الأخرى وإخضاعها، معززين بذلك النزاعات المدمّرة بين الجيران، هذه النزاعات التي عجزت القوات المؤتمرة بأمر الحكومة عجزًا كبيرًا من السيطرة عليها، حتى حين كانت لديها النية بذلك).[142]

---

(138) الأرشيف العثماني

İ.DH 389 25724; İ.DH 393/26006; İ.DH 409/27058; MVL 750/107.

(139) أرشيف المكتب الخارجي البريطاني

FO 78/1388, fol. 233b–234a, 237b–238a, 320a–321a; FO 195/601, unnumbered fol., 6 April 1858.

(140) الأرشيف العثماني

İ.DH 415/27493; İ.DH 416/27528;

مراسلات القنصل السياسية في تركيا-بيروت

CPC Turquie-Beirut 11, fol. 304a.

المعروف، تاريخ، 3: 45-243.

(141) الأرشيف العثماني

MVL 754/87; A.MKT.UM 395/98.

(142) Lyde, Asian Mystery, 208–9.

إذا كان الجزء الشمالي من جبال العلويين قد انحدر نحو ما يبدو أنه فوضى تامة في تلك المرحلة، فقد شهد الجزء الجنوبي حول صافيتا ما يمكن عدّه آخر تجسيد للحكم العثماني المحلي القائم على سلطة الأعيان. كان إسماعيل خير بيك أكثر الزعماء العلويين شهرة في زمانه، ليس أقل أسباب ذلك المقالة ذات الطابع المسرحي الميلودراماتي التي نشرها نائب القنصل الفرنسي في طرابلس، إيسيدور بلانش Isidore Blanche، مباشرة بعد وفاته في 1858 في أربعين صفحة في مجلة Revue européenne.[143] كان إسماعيل بن عثمان خير بيك، زعيم عشيرة (المتاورة) وملتزم القرداحة في بعض الأحيان (انظر الفصل الرابع). ويُرجح أنه وأخاه الأكبر خيري (أو خير بيك، وهو ما أدى إلى الخلط المتكرر بين الأخوين في المصادر) كانا أكثر اللصوص شهرة في الجبل بأسره، وينسجم ذلك تمامًا في وصف بلانش مع الصورة النمطية لقاطع الطريق المجتمعي [المتمرد من خلال الجريمة، م] المتوسطي في ذلك الحين، كان (قاطع طريق بارع ورهيب، أمضى حياته كلها في عصيان أوامر الباب العالي. وقد عُرف عنه في طول البلاد وعرضها الخصال نفسها التي يتحلى بها قاطع الطريق الحقيقي في الصحراء: غازٍ [بغرض النهب، م] لا تفتر عزيمته، لا يدع له ثأرًا، شجاع، كريم، ولا يخون أصحابه)[144]. تتفق التقارير البريطانية على أن إسماعيل (أرسل في ما مضى من الزمن جماعته لنهب) قرى منطقة حماة، وقد دفع مثالُه أنصاريين [نصيريين] آخرين من جبال الكلبية إلى أن يحذوا حذوه[145]. وتزعم أسطورة محلية كذلك أن العثمانيين قد اعترفوا به في أوقات متقطعة بوصفه قائدًا للعساكر غير النظامية [دِلِي باشي؛ أي رئيس الدالاتية، م]، وأنه أوتي قدرات سحرية؛ أو أنه سُجن مع أخيه مدة في إسطنبول قبل أن

---

(143) Charles-Isidore Blanche (d. 1887), (Études sur la Syrie: L'ansarié Kaïr-Beik), Revue européenne: Lettres, sciences, arts, voyages, politique 2/12 (1860): 384–402, 582–601.

(144) مراسلات القنصل السياسية في تركيا-بيروت

CPC Turquie-Beirut 10, 346b–347a.

(«قاطع طريق بارع ورهيب، أمضى كل حياته في عصيان أوامر الباب العالي... وقد عُرف عنه في طول البلاد وعرضها نفس الخصال التي يتحلى بها قاطع الطريق الحقيقي في الصحراء: غازٍ [بغرض النهب، م] لا تفتر عزيمته، لا يدع له ثأرًا، شجاع، كريم، ولا يخون أصحابه»).

(145) أرشيف المكتب الخارجي البريطاني

FO 195/601, unnumbered fol., 6 April 1858; 14 June 1858.

تتمكن شقيقتهما اختراق الحرملك الخاص بأحد كبار الموظفين وتحررهم.[146]

في الحقيقة، يدين إسماعيل بصعوده إلى إحدى محاولات الإصلاح الإداري في صافيتا: في ربيع العام 1855، أمر وامق باشا مشير صيدا (مصطلح جديد من عهد التنظيمات يدل على مارشال في الأقاليم، وهو يُكافئ الوالي)، حين أدرك عجز موظفيه الذين عيّنتهم الحكومة عن حفظ السلام في المنطقة، بتقسيمها إلى أربع مديريات (مديرليك) أو محصليات ضريبية منفردة وعهد بإدارتها إلى الفروع البارزة من عائلة شمسين، وهو ما يمثل من حيث الجوهر عودةً إلى نظام الحلال في القرن الثامن عشر. بحسب بلانش، أثار هذا الإجراء غيرة بعض الأفراد من أقل العائلات شأنًا الذين ما لبثوا أن طلبوا مساعدة آل خير بيك. خرج إسماعيل ومعه ثلاثمئة رجل أو يزيد من وكر عصابته في مقاطعة الكلبية ليفرض سيطرته على صافيتا، وليعيد تقسيمها إلى ست أو حتى ثماني مديريات (مديرليك) وزّعها على أتباعه (الذين كانوا أنفسهم يرتعدون خوفًا منه)، وليُخضع المنطقة بأكملها إلى سيطرته. بسبب حرصهم الشديد على تفادي مزيد من الفوضى، قبِل العثمانيون إعلانه الولاء لهم وعيّنوه مديرًا لصافيتا بصورة رسمية في نيسان/ أبريل 1855[147]. يصف بلانش الذي تدخل لدى السلطات في بيروت وطرابلس لضمان سلامة إسماعيل الذي كان شديد الاهتمام لاحقًا بتعظيم مآثره، بغبطة واضحة كيف سيطر إسماعيل بوصفه (سيّدًا مطلقًا) على أكثر من 120.000 من سكان الجبال، حيث بنى لنفسه قصرًا باذخًا لا يتصوّره عقل في قرية الدريكيش، وجمع مبالغ طائلة من الضرائب، واتخذ لنفسه لقب (باشا) أو (مشير) الجبل بأكمله.[148]

بطبيعة الحال، لم يحظَ هذا اللقب باعتراف العثمانيين. في تموز/ يوليو 1857، أمر الباب العالي بإجراء تحقيق بناءً على تقارير تفيد بأن إسماعيل، علاوة على اضطهاده واستبداده المعتاد للسكان المحليين، قد بدأ مؤخرًا ببناء أو ترميم عدد من الحصون في

(146) حسن، الأعلام، 2: 34-33؛

Blanche, (L'ansarié Kaïr-Beik), 390–91; Dussaud, Histoire et religion, 34–37.

(147) مراسلات القنصل السياسية في تركيا-بيروت

CPC Turquie-Beirut 10, fol. 346a–47b, 357a–b, 359a–60b, 368b.

(148) Blanche, (L'ansarié Kaïr-Beik), 392 97; cf. Yvette Talhamy, (The Nusayri Leader Isma'il Khayr Bey and the Ottomans (1854–58)), Middle Eastern Studies 44 (2008): 897–98.

المرتفعات الجنوبية بين صافيتا وقلعة الحصن (حصن الأكراد)؛ وفي الوقت نفسه، تغير موقف الفرنسيين منه على خلفية مزاعم بإساءته معاملة المسيحيين، وبدؤوا الاتصال مع الشيخ عباس، أحد المشايخ العلويين الدينيين منتقدي إسماعيل، بهدف تحريض الخلافات سرًّا ضده[149]. ما حدث في واقع الأمر أن العثمانيين، أملًا في استرضاء أو تهدئة (جلب) المجتمع العلوي بأسره، وليس إسماعيل، قرروا في تموز/ يوليو 1858 تقليده وسام الاستحقاق (النيشان) من الدرجة الخامسة لقاء خدماته بوصفه مديرًا لصافيتا[150]. في النهاية، لم يكن أكبر صراعات إسماعيل مع حكومة صيدا وإنما مع عشيرة الدندشلي الذين خاصموه مدة طويلة واستاؤوا بصورة خاصة من جهوده لتوسيع نطاق نفوذه في قلعة الحصن التي كانت جزءًا من سنجق حمص، ومن ثمّ تحت السلطة العامة لحاكم دمشق[151]. في أواخر تشرين الأول/ أكتوبر، يتحدث القنصل البريطاني في دمشق عن (صدام) وقع بين إسماعيل خير بيك وآل الدندشلي (حظي فيه الأخيرون بمساعدة عساكر نظامية وفرسان غير نظاميين (باشي بوزوك) تدفع لهم الحكومة مرتبات، وأُزهقت فيه أرواح كثيرة)؛ وبعد عشرة أيام انضم القائد العثماني طاهر باشا مع ثمانية آلاف رجل إلى ملاحقة إسماعيل وأنصاره (الذين ينسحبون من صافيتا إلى معاقلهم في جبال الأنصارية [النصيرية] المواجهة لسهل حماة)[152].

---

(149) الأرشيف العثماني

HR.MKT 197/48;

مراسلات القنصل السياسية في تركيا-بيروت

CPC Turquie-Beirut 11, fol. 159a–60b, 227a–b.

رصد هذه الرسالة حاكم صيدا خورشيد محمد باشا الذي أفضى بمحتواها للبريطانيين؛

FO 195/587, unnumb. fol., May 13, 1858.

(150) الأرشيف العثماني

A.AMD 83/17; İ.HR 157/8341.

(151) الأرشيف العثماني وأرشيف المكتب الخارجي البريطاني

A.MKT.UM 337/3; FO 195/601, unnumbered fol., 20 Oct. 1858;
Dussaud, Histoire et religion, 37–38; see also Caesar Farah, The Politics of Interventionism in Ottoman Lebanon, 1830–1861 (London: I. B. Tauris, 2000), 540; Talhamy, "Nusayri Leader," 900.

(152) أرشيف المكتب الخارجي البريطاني

FO 78/1388, fol. 50a–b, 52a–53a; FO 78/1386 and FO 195/587, unnumbered fol., 26 Oct., 27 Oct., 1 Nov. 1858.

في ظل كراهية السكان المحليين معظمهم له (الذين استجاب عدد منهم لدعوة لإقامة «الجهاد» ضده) وتخلي أغلبية داعميه السابقين عنه، حاصرت العساكر الدمشقية أخيرًا إسماعيل في قرية عين الكروم العلوية وقُتل بسبب خيانة عمّه له. في 15 تشرين الثاني/ نوفمبر، نُقل رأس إسماعيل المقطوع، ورأس أخيه ورؤوس عدد من أبنائه إلى دمشق وعُلقت أمام مبنى السرايا الحكومية[153]. وبعد سنة من ذلك، أُلقي القبض على سبعة من أتباعه المتبقين وأُرسلوا إلى دمشق أيضًا لتنفيذ حكم الإعدام بحقّهم، وصدر في ذلك فرمان إمبراطوري يأمر (بأن يُعطى المساجين مهلة يوم واحد فرصة لاعتناق الديانة المحمدية [أي الإسلام، م]. ثم قُطعت رؤوسهم في أماكن مختلفة من المدينة. راقب الناس عمليات الإعدام من دون مبالاة معتبرين هؤلاء الرجال في عداد الكفّار)[154].

على الرغم من سوء الصيت الكبير الذي اكتسبه تحدي إسماعيل خير بيك للنظام القائم، فإن هذا التحدي لم يغير في الحقيقة شيئًا من حال العلويين. ووفقًا لما ذكر القنصل البريطاني في دمشق، كان آل شمسين أكبر المستفيدين من مصرع إسماعيل، فقد دعموا (قادة جنود السلطان) وترقّبوا إعادة تعيينهم في منصبهم التقليدي في صافيتا[155]. أما الفرنسيون من جهتهم، فقد كان همّهم الرئيس مبالغ كبيرة من المال كانت في ذمة إسماعيل لواحد من أتباعهم؛ الأمير الجزائري عبد القادر، فما كان منهم إلا أن طلبوا من العثمانيين تحصيلها من ورثته. (إن المدين الرئيس، محمد هوّاش بن إسماعيل خير بيك، رجل غني وقادر تمامًا على تسديد هذا المبلغ)، هذا ما تكشفه مراسلات داخلية بين

(153) أرشيف المكتب الخارجي البريطاني

FO 78/1386 and 195/587, unnumbered fol., 22 Nov., 23 Nov. 1858;

مراسلات القنصل السياسية/ تركيا-بيروت

CPC Turquie-Beirut 11, fol. 244a–245b.

المعروف، تاريخ، 3: 38-327؛ وانظر:

Blanche, (L'ansarié Kaïr-Beik), 593–600; Talhamy, (Nusayri Leader), 902–5.

(154) أرشيف المكتب الخارجي البريطاني

FO 195/601, unnumbered fol., 27 April, 20 Dec. 1859.

(155) أرشيف المكتب الخارجي البريطاني

FO 78/1388, fol. 58b; FO 195/601, unnumbered fol., 16 Nov. 1858.

دبلوماسيين فرنسيين في تشرين الثاني/ نوفمبر 1859. (إن هواش هذا موظّف لدى قائم مقام حمص وحماة، فهو من ثمّ في متناول يد سلطات دمشق)[156].

من دون شك، لم تفنَ عائلة خير بيك عن آخرها: إذ سيتقدّم أحد أحفاد إسماعيل لدخول (مدرسة القبائل) التي أنشأها السلطان عبد الحميد في نهاية القرن (انظر الفصل الآتي). إذا دلت هذه الواقعة على شيء فإنها كشفت مجددًا عن أهم مكامن ضعف المجتمع العلوي، ونعني بالتحديد الافتقار التام للوحدة بين قيادات المقاطعات أو العشائر المختلفة، الأمر الذي حال دون أي شكل من أشكال رد الفعل المشترك على التحديات التي فرضتها الإلزامات الحكومية المتغلغلة، والتدخلات الأجنبية المتزايدة، والمنافسون المحليون الأفضل تنظيمًا؛ إضافة إلى رفض البريطانيين والفرنسيين في نهاية المطاف، على الرغم من تفجعهم المتواصل على حال العلويين تحت الحكم العثماني، الدفاع عنهم على غرار ما فعلوا مع الدروز والكاثوليك في المنطقة. في النهاية، فإن أي تحسن ضئيل يمكن توقعه في وضع العلويين لن يأتي في نهاية المطاف إلا من ضمن الحدود التي أرستها التنظيمات نفسها.

الصراع حول التعليم

امتازت الأعوام التي سبقت وأعقبت الـ (خط همايون) لعام 1856، وهو الأمر السلطاني الذي منح سكان الإمبراطورية من غير المسلمين حق المساواة القانونية التامة، بعدم الاستقرار السياسي وبتوترات طائفية معتبرة عمّت غربي سوريا. هذا الإجراء الأساسي في الإصلاحات المعروفة بالتنظيمات الذي تم تبنّيه بإلحاح من فرنسا وبريطانيا اللتين سارعتا إلى مساعدة العثمانيين في حربهم ضد روسيا، لم يكرس التأثير الحاسم للقوى الكبرى على ما سيعرف منذ ذلك الوقت فصاعدًا بـ (رجل أوروبا المريض) فحسب، بل مضى إلى أبعد من ذلك بأشواط في قلب هرميات السلطة والمكانة التقليدية بين الجماعات المذهبية في المنطقة. ففي لبنان تحوّلت ثورة

---

(156) الأرشيف الديبلوماسي الفرنسي

Centre des archives diplomatiques, Nantes [CADN]: Représentations diplomatiques et consulaires, Damas-Consulat 72, 17 Oct., 4 Nov. 1859.

الفلاحين الموارنة في كسروان عام 1858 إلى حرب طائفية مفتوحة بين الدروز والموارنة وأسفرت في النهاية عن مقتلة بحق المسيحيين في دمشق 1860؛ وفي اللاذقية هرب الروم الأرثوذكس الخائفون من تعرضهم إلى هجمات مشابهة من قبل جيرانهم المسلمين من منازلهم في المدينة والتجؤوا إلى القنصليات الفرنسية والنمساوية أو إلى عائلات علوية في التلال[157].

في هذا المناخ من العداوة الطائفية المعمّمة، وجد الموظفون المحليون فرصة سانحة لارتكاب كثير من المظالم بحق السكان العلويين أيضًا خلال السنوات اللاحقة[158]. في 1866، وبعد أن أُعيد تنظيم المنطقة بأكملها -باستثناء ولاية جبل لبنان- ضمن سياسة الإصلاح الإقليمي العثماني لعام 1864 تحت اسم (ولاية سوريا)، شهدت جبال اللاذقية أزمة تجنيد إلزامي جديدة في مقاطعة الكلبية لم يمكن إخمادها إلا بالقوة[159]. هناك مصدر آخر للتوتر يتذكره العلويون وغيرهم من المجتمعات الريفية في سورية اليوم بوصفه عاملًا متميزًا بأهميته، ألا وهو قانون الأرض للعام 1858 الذي تمخض عنه تسجيل كثير من المناطق الزراعية باسم ملاكي أراضي غائبين يُقيمون في المدن، وتحويل الفلاحين إلى محض مستأجرين أو أقنان[160]. علاوة على ذلك، ألحق حاكم سوريا محمد راشد باشا في ربيع 1870 ضربة مدمرة (بالأنصاريين [بالنصيريين] المخربين) في صافيتا والكلبية، حيث استخدم كتيبتين من المشاة ومدفعي هاون لإخضاع عدد من القرى المنيعة التي لم تكن يومًا تحت سيطرة الدولة في ما يبدو. إضافة إلى فرض تعويضات حرب ضخمة وإلى النهب الصريح، أخذت القوات العثمانية أيضًا عشرات

(157) أرشيف المكتب الخارجي البريطاني، في أماكن عدة من الوثيقة

FO 226/133, (Xtian massacres: Repercussions at Latakia, + elsewhere), passim.

(158) الأرشيف العثماني

HR.TO 287/4; A.MKT.MHM 349/68; A.MKT.MHM 357/39; İ.DH 559/38933;

صالح، آثار الحقب، 2: 24-13.

(159) الأرشيف العثماني

A.MKT MHM 405/92; A.MKT.MHM 419/14; DH.MKT 1311/27.

(160) الطويل، تاريخ العلويين، 61-459؛ المعروف، تاريخ العلويين في بلاد الشام، 3: 43-242.

Fabrice Balanche, La région alaouite et le pouvoir syrien (Paris: Karthala, 2006).

من شيوخ العلويين مساجين، مخلفة وراءها على الأقل بحسب دبلوماسيين فرنسيين وروس بؤسًا مدقعًا لم تعشه المنطقة من قبل.[161]

في الوقت نفسه، يوجد ما يشير إلى توجّه جديد للحكومة في تعاملها مع السكان العلويين. إذ لم يتعرض من أُسر من المتمردين في أثناء هذه الحملات إلى الإدانة على أساس هويتهم الدينية، بل أُخضعوا إلى نوع من الإجراءات القانونية أشرفت عليها وسجّلتها وزارة الداخلية (داخليه نظارتي)[162].

في أيار/ مايو 1862، صدر أمر باعتقال مدير جسر الشغور، وهو مسلم، وتدمير الحصن حيث يقيم، وذلك بعد قيامه بمطاردة العلويين المحليين من دون رحمة لتحصيل الضرائب في الشهر المنصرم (لكنه تمكن من الفرار والتجأ إلى نائب القنصل الإنكليزي في اللاذقية)[163]. وفي ربيع 1867، عَقد مجلس قضائي (مجلس دعاوي) استثنائي، وهو واحد من مجالس إدارية عدة أُنشئت على مستوى البلديات في ظل الإصلاح الإقليمي لعام 1864، جلسة تحقيق رسمي في حمص بشأن أنشطة قاطع الطريق العلوي سليمان السليط وعصابته في محيط بلدات شين وحصن الأكراد. جُهزّ ملف ضخم تضمن نسخة مكتوبة شاملة عن تفاصيل استجواب المجلس للسليط، مع نسخة مترجمة إلى اللغة التركية-العثمانية لهذا الاستجواب،

---

(161) الأرشيف العثماني

DH.MKT 1311/32; DH.MKT 1311/40; İ.DH 612/42642, 42686;

مراسلات القنصل السياسية في تركيا-بيروت

CPC Turquie-Beirut 19, fol. 147a–157a, 160a–164a.

صالح، آثار الحقب، 2: 35-30؛المعروف، تاريخ، 3: 97-246.

Dussaud, Histoire et religion, 38.

(162) الأرشيف العثماني

DH.MKT 1311/40.

(163) الأرشيف العثماني

A.MKT.UM 566/12;

صالح، آثار الحقب، 2: 22.

وجورنال (تقرير رسمي) مفصل عن التحقيق، وأُرسل إلى إسطنبول للموافقة[164]. في أوائل العام 1868، أخمدَ متصرِّف (نائب الحاكم) طرابلس ثورة أخرى في مقاطعتي بنو علي وبيت الشلّف، ولكنه لم يقرَب مناطق القراحلة، والسرامطة، وبيت ياشوط المثيرة لمتاعب مشابهة بعد أن أعاد النظام هناك. وبعد مدة وجيزة، تقدم وجهاء علويون من البهلولية، وجبل الأكراد، وصهيون، ومقاطعات أخرى بالتماس إلى المتصرف طالبين تخفيض عدد المطلوبين منهم للتجنيد الإلزامي[165]. أما خلفه فقد انتهج سياسة وصفها القنصل الفرنسي بسياسة (اللطف والإقناع)، لكن لسوء الحظ رأى العلويون ذلك علامة ضعف، مما تسبب في تجدد عصيانهم عام 1870.[166]

احتل التعليم أهمية أكبر من ذلك كله. فقد هدفت التنظيمات من حيث المبدأ إلى إدخال نظام التعليم الابتدائي الشامل وتطويرِ مؤسسات التعليم العالي الحديثة في الإمبراطورية، لا سيما في مجالات عُدّت حيوية بالنسبة للجيش والتقدم التكنولوجي. من الناحية العملية، لم تكن الدولة تمتلك الوسائل التي تمكنها من منافسة شبكة المدارس الدينية الخاصة الواسعة التي عملت البعثات التبشيرية الأجنبية على ترسيخ دعائمها منذ بداية القرن. وفقط بعد إصدار (قانون التعليم العام) (معارف عموميه نظام نامه سي) في 1869 بدأت الحكومة جديًا بتأسيس نظام (وطني) للتعليم العلماني في أرجاء الإمبراطورية كلها[167]. قبل ذلك، كانت أول المدارس العمومية

(164) الأرشيف العثماني

İ.DA 1/9.

(165) الأرشيف العثماني

A.MKT.MHM 419/14; Talhamy, "Conscription," 37.

(166) مراسلات القنصل السياسية في تركيا-بيروت

CPC Turquie-Beirut 19, fol. 157a–b;

صالح، آثار الحقب، 2: 32-31؛

Max Gross, (Ottoman Rule in the Province of Damascus, 1860–1909) (PhD diss., Georgetown University, 1979), 132–33.

(167) Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Turkey, facsimile ed. (London: Hurst, 1998), 100,

قد أُنشئت في مناطق حساسة محددة. منذ كانون الثاني/ ديسمبر 1867 -ويجدر الانتباه إلى هذا بخصوص أغراضنا- أوصى المجلس الإداري الأعلى ببناء مدرسة ثانوية (مكتب رشدية) في اللاذقية مخصصة (لأبناء الطوائف الإسلامية، والنصيرية، والمسيحية)، وطَلب من وزارة التعليم (نظارتي معارف) تخصيص الأموال للمعلمين في المقاطعة.[168]

وبعد حملته على جبال العلويين ربيع العام 1870، أمضى راشد باشا شهرين هناك للإشراف على بناء التحصينات العسكرية ومباني الحكومة الجديدة، إضافة إلى المدارس[169]. في أنطاكية، صدر أمر امبراطوري (إرادة) ببناء مدارس ومساجد للمجتمع العلوي المحلي في أيار/ مايو 1870. ويبدو أن ذلك كان ثمرة تدخل مفتي حلب، إذ بعد أن اعتنق عدد من العلويين في محيط أنطاكية الإسلام شرعًا استمرّ السّنة في المنطقة (بتعاملهم البارد) مع استخدام العلويين للمساجد هناك. في تموز/ يوليو 1871، تم لفت نظر حاكم حلب للمرة الثانية إلى أن العلويين الذين أسلموا كانوا ما يزالوا مستبعَدين [أي من استخدام المساجد، م].[170]

106, 173–74, 179–80; Selçuk Akşin Somel, The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839–1908: Islamization, Autocracy and Discipline (Leiden: Brill, 2001), esp. 83–99

(168) الأرشيف العثماني

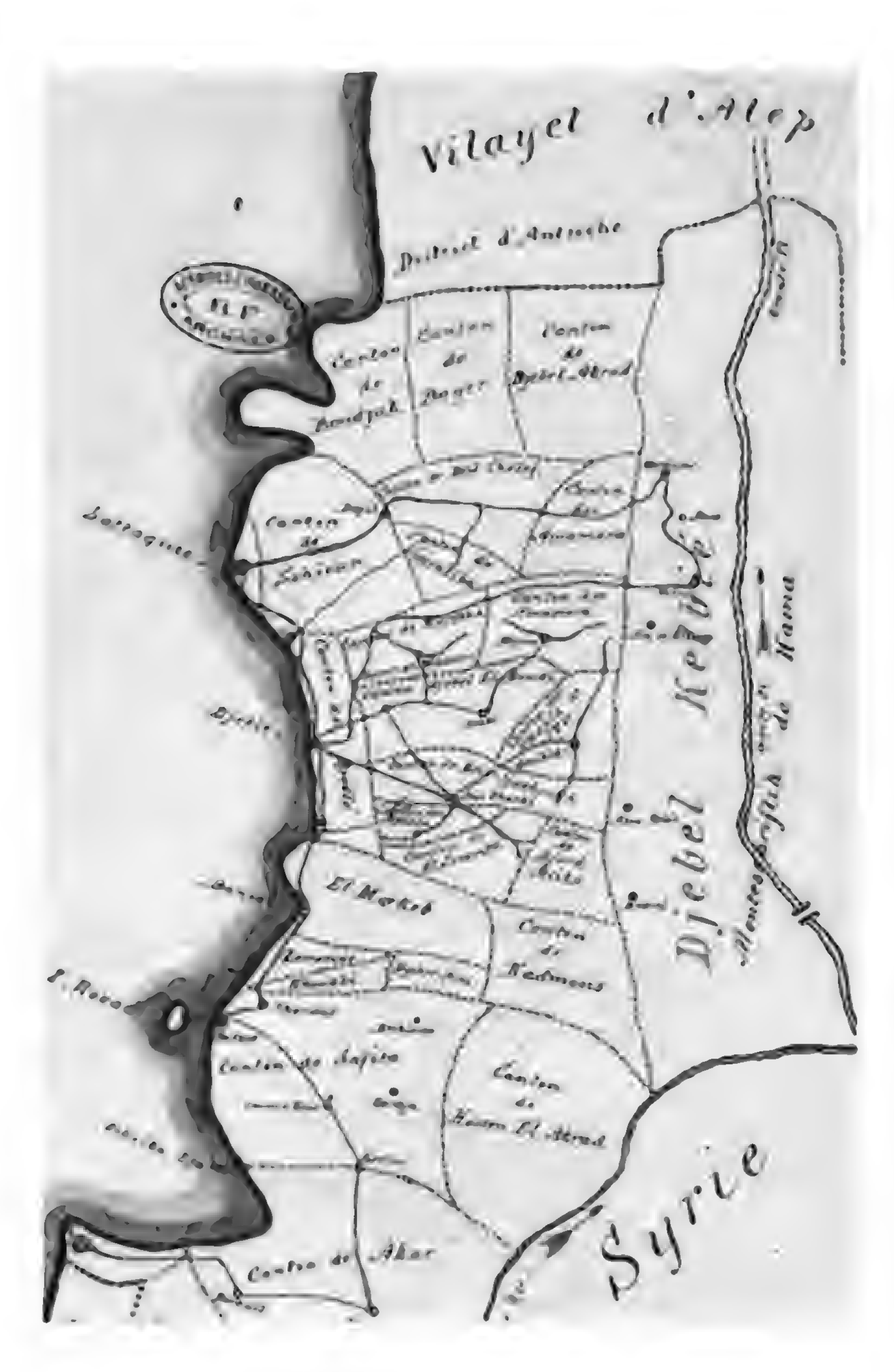
MVL 567/25.

(169) عثمان، تاريخ اللاذقية، 93-91؛ انظر أيضًا:

Gross, (Ottoman Rule), 163.

(170) الأرشيف العثماني

İ.DH 611/42613 (catalog description); BEO AYN.d 867.



الشكل (3 .5) مخطط فرنسي لولاية اللاذقية 1870.

إذا كان تبرير المفتي، وباستخدام تعابيره، لتوفير المدارس الحديثة هو (انتشال الطائفة النصيرية من قاع الجهل والعزلة)، ومن ثمّ تعجيل إدماجهم في عرى الإسلام، فإن مواجهة الحضور المتزايد للمؤسسات الدينية الخاضعة إلى الرعاية الأجنبية كان الشغل الشاغل لوزارة المعارف في المقام الأول. كان روّاد الأعمال الخيرية والتبشيرية المسيحية في أوساط العلويين أميركيون بروتستانت يعملون تحت إشراف المجلس الأميركي لمفوضي البعثات التبشيرية الخارجية American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM). وقد بدأ قساوسة المجلس الـABCFM بتوزيع الأناجيل في مرتفعات اللاذقية عام 1830-1831، وعلى مدار السنوات اللاحقة طالبوا مرارًا بتأسيس بعثة تبشيرية دائمة (لهذا الشعب [القوم، الناس، م] شديد الغرابة وأشد حاجةً، [أي] النصيريين؛ إنهم قوم منبوذون، ومزدرَون، ومقهورون، ليس لديهم كتب أو مدارس أو مرشدون من أي نوع، إنهم حقل واسع [للفلاحة، أي التبشير، م]، وجديرون بالصدقة المسيحية. لقد ارتحل بعضنا بينهم على نحو واسع، وقد أعربوا عن استعدادهم استقبال مبشرين وإرسال أبنائهم إلى المدارس)[171]. قطع الاحتلال المصري مخططات الـABCFM، ثم اضطرابات العام 1860، وأخيرًا الحرب الأهلية الأميركية. لكن عندما بدؤوا بتأسيس مدارسهم الأولى في شمالي سوريا أواسط العقد الخمسيني من القرن التاسع عشر، في مرحلة وُصفت بأنها (عقد الإرساليات المتعددة)، كان ذلك بالتنافس مع أتباع الكنيسة المشيخية Presbyterian والأنجليكانية Anglican من الإنكليز مثل صموئيل لايد الذي كان قد قام في صيف العام 1852 برحلة واسعة في طول الجبال الساحلية وعرضها ليدرس إمكانية إقامة مدرسة تابعة لكنيسة إنكلترا Church of England بين العلويين[172]. في ذلك الوقت، انصبت جهود التبشير الكاثوليكي بأغلبيتها الساحقة على لبنان، حيث كانت بريطانيا

(171) Kamal Salibi and Yusuf Khoury, eds., The Missionary Herald: Reports from Ottoman Syria, 1819–1870 (Amman: Royal Institute for Inter-Faith Studies, 1995), 4:17–19; Winter, "Nusayris before the Tanzimat," 99.

(172) A. L. Tibawi, American Interests in Syria, 1800–1901: A Study of Educational, Literary and Religious Work (Oxford: Clarendon Press, 1966), 150 59; Samuel Lyde, The Ansyreeh and Ismaeleeh: A Visit to the Secret Sects of Northern Syria; with a View to the Establishment of Schools (London: Hurst and Blackett, 1853).

وفرنسا قد التزمتا (بحماية) الدروز والموارنة، على التوالي. وعليه، من الجائز القول إن الإرساليات البروتستانتية الأميركية كانت فعلًا (أقرب ما وصل إليه العلويون من جهة التمتع بداعم أجنبي).[173]

من جهة أخرى، كان هذا الواقع تحديًا للسلطة الإمبراطورية اعتزم العثمانيون مواجهته. في أواخر كانون الثاني/ ديسمبر 1872، دقّ حاكم سوريا الجديد، عبد اللطيف صبحي باشا (وكان مؤرِّخًا، ومترجمًا لأعمال ابن خلدون، ووزيرًا سابقًا للمعارف)، ناقوس الخطر على خلفية إخفاق نظام الدولة التعليمي في سوريا، وتزايد عدد الأولاد (ولا سيما في بيروت) المسجلين في مؤسسات أجنبية:

لأن رعايا جلالته الباديشاه[174] ليس لهم من مدارس أكثر من كتاتيب (صبيان مكاتبي) صغيرة غير منتظمة، لا يجد الناس بدًّا من إرسال أبنائهم إلى المدارس الأجنبية المذكورة، هؤلاء الأولاد لا يتعلمون أركان الدين وأحكام الإيمان، ولا كيفية التمييز بين الخطأ والصواب. بطبيعة الحال، يميل غير المسلمين في سوريا إلى الأجانب لأن كثيرًا منهم يحظى برعاية معلمين كاثوليك أو بروتستانت أو أرثوذكس. بالنسبة لطوائف النصيريين، والدروز، والمتاولة الذين يتظاهرون بكونهم مسلمين ولا يُظهرون معتقداتهم الخاصة فهم مستعدون لقبول أي دين أو نِحلة ثم نسيانها مجددًا. باستخدام ضروب مختلفة من التحريض والادعاءات الكاذبة، يسعى معلّمو هذه المدارس إلى تحويل المسيحيين، والنصيريين، والدروز (أو في حالة الإيرانيين، المتاولة، الذين يقترب معتقدهم من معتقد الإمامية) عن أديانهم ودفعهم إلى اعتناق مذاهبهم [أي مذاهب المعلمين، م] التي يعتقدون بها.

وينتقل الحاكم من ثم إلى الاستشهاد بمثال عن قرية علوية قرب القرداحة، حيث تحوّلَ عدد من السكان المحليين بصورة فاضحة عن دينهم بعد افتتاح مدرسة

(173) Leon Goldsmith, ('God Wanted Diversity': Alawite Pluralist Ideals and Their Integration into Syrian Society 1832–1973), British Journal of Middle East Studies 40 (2013): 398; see also Yvette Talhamy, (American Protestant Missionary Activity among the Nusayris (Alawis) of Syria in the Nineteenth Century), Middle Eastern Studies 47 (2011): 215–36; Alkan, (Fighting for the Nusayrī Soul), 33–41

(174) لقب فارسي مكون من شقين: باد بمعنى السيد، وشاه بمعنى الملك، فيكون المعنى العام سيد الملوك. وهو لقب استخدمه شاهات فارس والأباطرة المغول، كما استخدمه السلاطين العثمانيون أيضًا. (المترجم).

بروتستانتية هناك (من المحتمل أن الإشارة هي إلى إرسالية)، كما يشير إضافة إلى ذلك إلى عدد من المدارس التي افتُتحت بصورة غير قانونية في قرى درزية عدة في حوران (جنوبي سوريا) التي يتوجب إغلاقها على الفور واستبدالها بمعلمين تدفع رواتبهم حكومة الإقليم[175]. أمر الباب العالي في السنة اللاحقة بإغلاق المدارس البروتستانتية كلها في سوريا، منها خمس وعشرون مدرسة تديرها إرسالية المشيخية الأميركية المستنيرة American Reformed Presbyterian Mission في الجبال شرقي وجنوبي شرقي اللاذقية. (كان الاضطهاد في جوار اللاذقية عنيفًا ووحشيًا)، أكد أحد الأعضاء البارزين في الإرسالية الأميركية آنذاك. (لقد أغلق الأتراك الباب في وجه أي نور مسيحي موجه إلى النصيريين الوثنيين، لقد صمموا على جعلهم مسلمين).[176]

أعيد فتح المدارس في النهاية بعد أن بدأ دبلوماسيون بريطانيون بالتدخل بقوة لصالح العلويين، حيث دافعوا عن حاجتهم إلى التعليم الغربي وعملوا على تأمين إعفاءات من التجنيد للعلويين الذين اعتُبر اعتناقهم للمسيحية حقيقيًا[177]. بالنسبة للعلويين، كانت هناك بالطبع بعض المخاطر من رؤيتهم وثيقي الصلة بالمصالح الأجنبية. فقد قوبل اعتناق بعضهم الإسلام بالريبة كما رأينا؛ أما اعتناق بعضهم المسيحية فقد قوبل بعداوة صريحة. في أيلول/ سبتمبر 1873 على سبيل المثال، تابعت وزارة الخارجية (نظارة خارجية) مجموعة شكاوى صادرة عن موظفي القنصليات الأجنبية مفادها أن علويًا اعتنق المسيحية وكان يعمل في مدرسة تبشيرية محلية قد اعتُقل تعسفيًا وأُرسل إلى السجن في دمشق، حيث تعرّض إلى الضرب والإهانات؛ وأن أحد سكان مرعش، ويُرجح أنه كان علويًا (انقلب نصرانيًا) (تنصر إيتمه سي أوزرينه) قد أُلقي القبض عليه أيضًا وأُدخل السجن في حلب ورُحّلت عائلته إلى

(175) الأرشيف العثماني

A.MKT.MHM 450/53.

(176) Henry Harris Jessup (d. 1910), Fifty-Three Years in Syria (New York: Fleming H. Revell, 1910), 2:436.

(177) أرشيف المكتب الخارجي البريطاني والأرشيف العثماني

FO 78/2282, 26 May, 19 Sept., 12 Oct., 27 Oct. 1873; İ.HR 266/15960–61.ii–iii; Talhamy, "Missionary Activity," 227–28.

إزمير[178]. لا ريب أن سليمان الأضني كان أكثر العلويين المتحولين إلى المسيحية شهرة في ذلك الوقت. بعد تحوّله، نشر الأضني في 1863 كتاب الباكورة السليمانية، وهو عرض مفصل للمعتقدات، وطقوس الدخول في الدين، والشعائر العلوية والذي شكل لزمن طويل الأساس الوحيد للمعرفة الغربية عن المعتقد العلوي بما هو معتقد. ذكرت مراسلات مجلة Missionary Herald (بشير المبشر) الأميركية بتلهف كيف تحوّل الأضني بدايةً إلى الإسلام ثم إلى مسيحية الروم الأرثوذكس، وبعدها إلى اليهودية قبل أن يعتنق الحقيقة البروتستانتية؛ لتدرك بعد ذلك بكل أسف، في أوائل 1864، أن (سليمان، النصيري الذي زعم أنه تحوّل إلى المسيحية، وبعد طباعة كتابه في بيروت، رجع إلى كنيسة الروم وإلى السُّكر، أملًا في الزواج من ابنة قسّ من الروم. لا شك أن كتابه سيكون مفيدًا، أما هو فقد جلب الخراب لنفسه)[179]. (لقد انشق أفراد عدة عن الصفوف البروتستانتية في العام المنصرم في أجزاء مختلفة من البلاد، ومنهم سليمان أفندي الذي سَلك دربَ السُّكر، واعتنق كنيسة الروم الأرثوذكس من جديد، وكتب كتابًا ضد البروتستانتية)[180]. بحلول 1866، بدأ الأميركيون يعترفون بأن خمسين في المئة من أتباعهم الجدد (ومن بينهم جميع النصيريون جميعهم)، قد انقلبوا وارتدوا إلى معتقدهم القديم.[181]

على أية حال، لم يكن تخلي سليمان الأضني عن البروتستانتية سببًا في هلاكه. عام 1875 أعد مصطفى بن أبي بكر القيصري، فقيه مغمور من أضنة، مختصرًا بالتركية العثمانية في خمسين صفحة للباكورة، بناءً على رجال الدين السنّة المحليين. ويبدو أن هذه المخطوطة، المعنونة بـ (دامغ النصيرية) (أي تفنيد المذهب النصيري) والمطوّلة بوصف

---

(178) الأرشيف العثماني

İ.HR 266.15960–61.i.

(179) Missionary Herald, 5:59–61, 87, 97.

(180) المصدر السابق 117.

(181) المصدر السابق 144.

للأعياد العلوية في أحياء مختلفة من أضنة، لم تُنشر قط[182]. ذُكر لاحقًا أن سليمان الأضني لقي حتفه في طرسوس على يد إخوته السابقين في الدين لإفشائه أسرار المعتقد، إلا أنه لا يوجد أي دليل ملموس على هذه الواقعة[183]. على أية حال، فإن العلويين السوريين إلى يومنا هذا يخالفون كثيرًا من المزاعم الواردة في الباكورة السليمانية أو يرفضونها بدعوى أنها سخيفة.[184]

محنة الأقليات

مثلت الحملة البروتستانتية لتعليم (وتنصير) العلويين أحد مظاهر (التغلغل التدريجي وإعادة ترتيب) المجتمع السوري المحلي الذي قامت به أيضًا القوى الغربية خلال العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. إن تقارير القنصليات الفرنسية والبريطانية من سبعينيات القرن الثامن عشر لا تدلّ فقط على معرفة عميقة، ومباشرة، وغير مسبوقة بسياسة الإقليم السوري، وعلى جهوزية للتدخل في تعيين موظفي الحكومة العثمانية، بل أيضًا على مستوىً جديد من التعاون بين الطرفين وصل إلى ما يمكن أحيانًا رؤيته -من دون لبس- دبلوماسية البوارج الحربية [أي ممارسة (السياسة والدبلوماسية) عن طريق تهديد السواحل بمدفعية البوارج الحربية بغرض الحصول على تنازلات، م]. وفقًا لرأي نائب القنصل البريطاني (الفخري) في اللاذقية، ومن أجل توضيح النقطة الأولى، لم يهمل العثمانيون فقط بناء المدارس وإنشاء الطرق في المنطقة على نحو بالغ السوء، بل إن برنامجًا لتقسيط الضرائب وعد به راشد باشا العلويين، قام خليفته غير الكفء صبحي باشا بإلغائه، الأمر الذي خلق شغبًا عمّ المنطقة بأسرها، لم تجدِ غارات نائب الحاكم الدورية في إخماده، ودفع سيلًا مستمرًا من العائلات العلوية إلى الهجرة

(182) Atatürk Kitaplığı, Istanbul: ms. Osman Ergin 97.

(183) Dussaud, Histoire et religion, xiii.

(184) الطويل، تاريخ العلويين، 48-447؛ الإبراهيم، العلويون بين الغلوّ والفلسفة، 27-126؛ وانظر:

Kais Firro, Metamorphosis of the Nation (al-Umma): The Rise of Arabism and Minorities in Syria and Lebanon, 1850–1940 (Eastbourne, UK: Sussex Academic Press, 2009), 102–3.

باتجاه أضنة(185). ومن الممكن أن الحال وصلت إلى الحضيض مع بداية الحرب الروسية العثمانية في ربيع 1877، وذلك عندما حوّلت عصابات جوّالة من القوات الرديفة (الاحتياط) ومن اللصوص القادمين من التلال الحياة في قرى السهل الساحلي حول جبلة واللاذقية إلى شقاء لا يُحتمل. ولّدت هذه الحرب التي اندلعت في إثر مجزرة طالت المسيحيين في بلغاريا بحسب الزّعم، استقطابًا مذهبيًا غير مسبوق داخل الإمبراطورية، وكذلك تجاه الداعمين الأجانب للمجتمعات العثمانية غير المسلمة. في سوريا أيضًا، انشغل الدبلوماسيون الأوروبيون في المقام الأول بوصف محنة المجتمع المسيحي المحلي، لكنهم كانوا على قدر كافٍ من الحصافة لينوّهوا إلى أن العنف طال العلويين أيضًا، وإلى أن العلويين كانوا بصورة عامة على علاقة حسنة مع المسيحيين، وإلى أن كثيرًا من المسيحيين كان يرسلون مقتنياتهم الثمينة إلى أقارب في قرى علوية لحفظها هناك(186). من ناحية أخرى، أجابت رسالة مستعجلة من القنصل الفرنسي في بيروت بوضوح عن سؤال من يمتلك زمام السلطة الفعلية في المنطقة، حيث كتب هذا الأخير في حزيران/ يونيو 1870 أنه لم (يجد بدًّا) حيال عداوة الحاكم وتراخيه من إرسال طرادة بحرية كانت قد عادت لتوها من مهمة مماثلة في مرسين إلى اللاذقية، حيث سترافقها طرادة بريطانية، وذلك (لأن قرية مسيحية قرب المدينة قد تعرضت إلى هجوم شنته عصبة من الأنصاريين [النصيريين] والمسلمين).(187)

إن مدى التنسيق الفرنسي-البريطاني في تلك السنوات تشير إليه حقيقةُ أن البريطانيين كانوا أيضًا يتلقون في ذلك الوقت برقيات قنصلية منتظمة، وباللغة الفرنسية، من إيسيدور بلانش الذي كان منذ التقيناه قد رُقّي إلى نائب قنصل فرنسا في طرابلس الذي

---

(185) أرشيف المكتب الخارجي البريطاني

FO 78 2282, 12 July, 31 Oct. 1873; FO 78/2493 and FO 195/1113, 18 Jan. 1876.

(186) أرشيف المكتب الخارجي البريطاني

FO 195/1113, 11 Dec. 1876; FO 195/1153, 22 May, 24 May 1877; FO 226/189 7 May 1877.

(187) مراسلات القنصل السياسية في تركيا-بيروت

CPC Turquie-Beirut 21, fol. 73a–b, 75b –76a, 78a–b.

استدعيت طرادة فرنسية أخرى من سالونيك لتخويف مسلمي بيروت في السنة الفائتة. انظر: مراسلات القنصل السياسية في تركيا-بيروت

CPC Turquie-Beirut 20, fol. 325b–328a

كانت خبرته في هذا المجال منقطعة النظير، ولا سيما أن زعيم أخطر عصابة سطوٍ علوية تتهدد السكان المسيحيين لم يكن سوى هوّاش بيك من عشيرة المتاورة، وابن إسماعيل خير بيك الشهير الذي كان بلانش قد خَبِرهُ جيدًا (انظر أعلاه)[188]. بحسب بلانش، فمن الواضح أن هواش بيك قد مضى على خطى أبيه (المهنية)، حيث تزعم مجموعات من عشرين إلى ثلاثين رجلًا لينهب ويستفدي [أي يطلب الفدية من، م] قرى في محيط صافيتا، وقلعة الحصن، والمرقب، حيث عمد إلى سرقة المواشي وحرق المحاصيل. تحدثت تقارير أخرى عن مزيد من أعمال العنف انخرط فيها مسيحيون، وجماعات علوية متحاربة عدة، أو عساكر عثمانيون في صافيتا، وطرطوس، واللاذقية، وصهيون، وبيت الشلّف على مدار صيف وخريف 1877 وشتاء 1878[189]؛ أما السلطات العثمانية من جانبها التي كان مفهومًا أيضًا انشغالها بالضحايا المسلمين للفوضى التي سببتها الحرب في المنطقة، فقد أشارت إلى هجوم شنّه قطاع طرق علويون على قلعة المضيق (شمالي غربي حماة) في تموز/ يوليو 1878.[190]

لم تحمل نهاية القتال الروسي-العثماني في 1878 معها إلا قليلًا من السكينة إلى سوريا. وتكشفت هذه الحرب عن كارثة مطلقة حلت بالعثمانيين الذين تكبدوا خسائر فادحة على المستوى الجغرافي في البلقان وشرق الأناضول إضافة إلى تقدم الجنود الروس إلى مسافة بضعة كيلومترات من إسطنبول الذين عانوا كثيرًا لإعادة السلام والاستقرار إلى ما تبقى من ولايات الإمبراطورية. إضافة إلى ذلك، وفي المؤتمر العالمي للسلام الذي عُقد في برلين تحت رعاية ألمانية في حزيران/ يونيو 1878، اتفقت القوى الكبرى على أن تقوم بريطانيا فعليًا بضمّ مصر وقبرص (من خلال وضعهما تحت «الوصاية») بينما

---

(188) أرشيف المكتب الخارجي البريطاني

FO 195/1153, 29 May, 5 June, 14–20 June 1877.

(189) أرشيف المكتب الخارجي البريطاني

FO 195/1154, 8 July, 16 July, 14 Aug. 1877; FO 226/189, 3 Sept. 1877;

مراسلات القنصل السياسية في تركيا-بيروت

CPC Turquie-Beirut 21, fol. 187b–188a, 231a–b.

(190) الأرشيف العثماني

Şura-yı Devlet 2215/26.

تأخذ فرنسا تونس، ومن هذه النقطة تحديدًا بدأت فرنسا وبريطانيا جديًا باستشراف تقسيم سوريا أيضًا. في صيف 1881، وبعد ما وصفه القنصل العام الفرنسي في بيروت بـ (الغزو السعيد لتونس)، عمّ الاضطراب مجددًا منطقة الساحل السوري بأكملها. على وجه التحديد، عاود هواش بيك مهاجمة القرى وتحدي القوات العثمانية في جنوب المرتفعات العلوية حول أبي قبيس (قرب حماة)؛ أما الآن فإن بلانش، في إعادة نظر في تقييمه القديم، بدأ يرى فيه قائدًا شابًا (ذكيًّا، قادرًا، طموحًا وناضجًا) لا يحظى فقط بدعم واسع بين العشائر العلوية، بل لديه أيضًا صلات داخل حكومة دمشق، حيث أمضى سني شبابه معظمها. سرت شائعات مفادها أن هواش وعشيرته قد (أصبحوا فرنسيين) وأنهم ينوون (بتسليم الجبل لفرنسا كي تفعل [به، م] ما فعلته بتونس). وخلص القنصل الفرنسي بكثير من الرضى إلى أن العثمانيين (ربما يكنّون قدرًا كبيرًا من الاحتقار للسوريين من دون تمييز عرق أو دين. وإذا كان ثمة سبيل للتفاهم بينهم، فإن الباب العالي سيواجه مصاعب في إعادة الإمساك بزمام أكثر الولايات أهمية بين تلك التي ما تزال تحت سيطرته المباشرة).[191]

ليست المسألة هنا إذا ما كان العلويون أو سواهم من السوريين على استعداد حقيقي لدعم الحكم والاحتلال الأجنبي أم لا -هواش نفسه أنكر ذلك في رسالة وجهها إلى القنصل في بيروت- لكن المسألة هي أن الفرنسيين أنفسهم بدؤوا يعتقدون ذلك بصورة متزايدة. إضافة إلى الطابع المتفائل للرسائل الدبلوماسية المستعجلة، فإن مستشرقين معاصرين بارزين مثل هنري لامِنس Henri Lammens الذي اعتبر العلويين واحدًا من الفروع البعيدة للمسيحية، قدّموا لاحقًا أحداث 1870 و1877 بوصفها برهانًا واضحًا على رفض العلويين سلطة العثمانيين الدينية والزمنية [أي سلطة دولتهم، م][192].

(191) أرشيف المكتب الخارجي البريطاني

FO 195/1369, 6 June, 5 Oct., 13 Dec. 1881;

مراسلات القنصل السياسية/ تركيا-بيروت

CPC Turquie-Beirut 24, fol. 347a–348a.

المعروف، تاريخ، 3: 42-338. تشير مراسلات الدبلوماسيين الفرنسيين في المنطقة إلى أنهم تطلعوا إلى استخدام هواش وآخرين (لإحداث تضليل في سورية يمكنه أن يخلق مشاكل عصيبة أمام الحكومة العثمانية). انظر في أرشيف الديبلوماسية الفرنسية

CADN Damas-Consulat 33, 5 July 1881.

(192) Chantal Verdeil, (Une 'révolution sociale dans la montagne': la conversion des Alaouites par les jésuites

بالنسبة للعثمانيين، كانت المخاطر التي تتحدث عنها الدعاية الغربية جديرة بالتصديق: خلال الغزو الأنكلو- فرنسي لمصر في آب/ أغسطس 1882، صدر أمر بنشر عساكر احتياطية في سوريا للحماية من (أقوام من مثل الدروز والنصيريين المستعدين على الدوام لاستغلال أي وضع)، وذلك بعد أن حاول عملاء بريطانيون على ما يبدو تأليب قبائل محلية ضد الحكومة، في جنوب البلاد على الأقل[193]. في النهاية، لم ينتفض العلويون ضد الإمبراطورية على الإطلاق، لكن على العكس من ذلك فقد شاركوا إلى جانب جيش الأمير فيصل العربي والقوات الكمالية التركية في مقاومة ضخمة ضد الفرنسيين مع نهاية الحرب العالمية الأولى (سننظر في هذا الشأن في الفصل الآتي). بحلول ذلك الوقت [أي الحرب العالمية، م]، كانت القوى الغربية قد نجحت بإقناع نفسها على مدى ما لا يقل عن أربعين عامًا بأن مؤسساتها التعليمية، ومعتقداتها، وبنيتها التحتية، ونظامها الحكومي تنسجم تمام الانسجام مع الحاجات والتطلعات الحقيقية للعلويين وغيرهم من السوريين.

حداثة إدارية

الشائع في التصورات الأوروبية الغربية والعثمانية على السواء هو أن العلويين يظهرون بمظهر العاجزين سياسيًا، أي كضحايا أبديين للقمع المذهبي في رواية الطرف الأول، وكأهداف ساذجة للمناورات الاستعمارية في رواية الطرف الآخر. تابعت المصادر القنصلية الفرنسية والبريطانية تحديدًا وصف العلويين، حتى إبان مرحلة التنظيمات، بالرعايا المشاكسين («المتمردين»، بالفرنسية) في جوهرهم بدلًا من المشاركين في الحكومة العثمانية: عندما عُقد احتفال رسمي في اللاذقية لإعلان إقرار الدستور العثماني في كانون الثاني/ يناير 1877، ونسوق هنا أكثر الأمثلة وضوحًا بهذا الصدد، ذكر نائب القنصل البريطاني (وهو من عائلة فيتالي Vitalé المشرقية، ويكتب بالفرنسية) أنه بينما عادى السكان المسلمون عمومًا

---

dans les années 1930) in Heyberger and Madinier, L'islam des marges, 89–90

وحول المزاعم بأن وجهاء محليين تزعموا حركة استقلال (سوريّة) في تلك الفترة، انظر: عبد الرؤوف سنّو، النزاعات الكيانية الإسلامية 1877-1881، بلاد الشام، الحجاز، كردستان، ألبانيا (بيروت: بيسان 1998)، 44-40.

(193) الأرشيف العثماني

Y.EE 40/6–7; see also Gross, "Ottoman Rule," 347, 350–51.

فكرة قانون جديد لا يقرّه الدين (لم يُعطِ الأنصارية [النصيريون] الذين كانوا عاجزين عن فهم هذا الحدث واستيعابه، أي انتباه له. لكن يمكنني القول بأنهم كانوا سعيدين جدًا (أهل الجبل على نحو خاص) بما كانت تواجهه حكومة السلطان من المصاعب).(194)

لكن هذا التقييم المزدري يتهافت أمام السبل الشتى التي سلكها العلويون لاستملاك واستغلال الفرص التي أتاحتها التنظيمات. كما أشرنا آنفًا، أوصت السلطات الإمبراطورية ببناء مدارس عمومية خاصة بعلويي اللاذقية منذ العام 1867. وفي كانون الثاني/ ديسمبر 1873، رفعت وزارة المعارف مذكرة إلى مجلس الدولة الإمبراطوري (شورى دولت) بخصوص الحاجة إلى مدارس في المناطق الأخرى المأهولة بالعلويين، حيث اقترحت إنشاء مدرسة ثانوية (رشدية) في كل من مراكز مقاطعات البهلولية، وصهيون، وبيت الشلّف ومدرسة صبيان [أي ابتدائية، م] في كل قرية يتجاوز عدد بيوتها عشرين بيتًا، على أن يرتفع العدد لاحقًا ليشمل كل قرية يتجاوز عدد بيوتها عشرة. بناء على ذلك، صدرت تعليمات إلى حكومة دمشق في ربيع العام 1874 بتشكيل لجنة تعليم بأعضاء محليين (محلي انجه بير معارف كمسيوني تشكيلي) من أجل تنظيم بناء المدارس بالاستعانة بموارد من القرى نفسها، ومن أجل توفير مصاريف تدريب وأجور المعلمين المحليين(195). في حين لا يتضح مدى انخراط العلويين في هذه العملية، إلا أن المجتمع العلوي، وبعد سنتين فقط من ذلك، كان يطالب بوصفه جماعة وصراحةً بتمثيلٍ في مجالس اللاذقية الإدارية والقضائية الجديدة (إداره مجلسي ودعاوي مجلسي). وكانَ تأسيس هذه الهيئات التمثيلية (التي كان جزء منها معينًا وجزء آخر منتخبًا) للحكم المحلي من دون ريب أحد المحاور الأساسية للتنظيمات. كان إحداثها أولًا على مستوى الإيالة في 1840، ثم أُحدثت المجالس الإدارية الدائمة (إضافة إلى المجالس القضائية الطارئة) على مستوى السنجق والقضاء في السنوات اللاحقة، ثُمّ سوّيت أوضاعها [أي

(194) أرشيف المكتب الخارجي البريطاني

FO 195/1153 and FO 226/189, 30 Jan. 1877.

(195) الأرشيف العثماني

A.MKT.MHM 475/44.

أصبحت نظامية، م] من خلال الإصلاحات الإقليمية العثمانية في 1864 و1871[196]. مثّلت هذه المجالس بداية التمثيل السياسي الرسمي ونظامًا موحدًا (نظامي) للمحاكم في الإمبراطورية، لكنها في جمعها تحت سقف واحد لموظفي دولة معينين إلى جانب ممثلين منتخبين بصورة غير مباشرة للجماعات المسلمة وغير المسلمة، استمرت أيضًا بتمثيل وملاءمة الواقع المجتمعي المحلي. وبهذه الطريقة، كانت المجالس (مواقع ديناميكية للتفاعل الاجتماعي والسياسي، حيث انخرطت فيها الحكومة الإمبراطورية، وأعضاء من النخبة المحلية، والمواطنين بصورة عامة. خدم الوجهاء المحليون في المجالس القضائية والإدارية في الوقت نفسه حيث بدؤوا يتعرفون على الفرص الجديدة لمزاولة السلطة التي كانت هذه المجالس تجسيدًا لها).[197]

غني عن القول إن الوجهاء العلويين في منطقة اللاذقية لم يرغبوا بالتخلّف عن الرّكب. في 1852، تسببت السلطات العثمانية باضطراب عظيم بسبب إصرارها على تعيين علوي في المجلس البلدي المحلي للمرة الأولى[198]؛ وفي أواخر 1871، احتجّ أفراد من عشيرة (الكلازية) على استمرار اختيار الموظفين العلويين في المجلس من عشيرة (الشمالية) (أو الحيدرية) المنافسة وطلبوا أن يكون هناك تناوب بين العشيرتين. في العام اللاحق، استطاع الشيخ مسلَّم حاتم من عشيرة الشمالية أن يفرض نفسه مرة أخرى المرشح العلوي الوحيد[199]. في عام 1876 اندلع نزاع أكثر أهمية، وذلك عندما كان مقررًا انتخاب ممثلين للمجتمع العلوي في المجالس الإدارية والقضائية للمرة الأولى. في بداية نيسان/ أبريل، تلقى الباب العالي عريضة تقدّم بها زعماء العشيرتين معًا يحتجون فيها على استبعادهم من الانتخابات، وقد صِيغت هذه العريضة بتعابير حديثة ملفتة

(196) Roderic Davison, Reform in the Ottoman Empire, 1856–1876 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), 48–49, 140–42, 147–48, 315, 374–75; Stanford and Ezel Kural Shaw, History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, vol. 2: Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808–1975 (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 84–85, 88–90.

(197) Avi Rubin, Ottoman Nizamiye Courts: Law and Modernity (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 29.

(198) Douwes, "Knowledge and Oppression," 163.

(199) صالح، آثار الحقب، 2: 56-55.

للنظر، حيث استندت إلى مبادئ التمثيل النسبي والمساءلة المالية:

خلال عملية اختيار مرشحين للانتخاب الذي أمر بإجرائه مؤخرًا فرمان أمبراطوري وتوجيه سامٍ لملء المجلسين القضائي والإداري لقضاء اللاذقية، اختير عدد من المرشحين النصيريين من عشيرتي الكلازية والحيدرية. وبينما انتُخب ثمانية مرشحين مسلمين ومسيحيين إلى المجالس المشار إليها، عُيّن مرشح واحد فقط من طائفة النصيرية التي ننتمي إليها ليعمل في المجلس القضائي. يمثل المسلمون والمسيحيون معًا 3.000 من عدد الخانات [البيوت] في قضاء اللاذقية في حين يفوق عدد خانات النصيريين 6.000. علاوة على ذلك، فالنصيريون مكلّفون وملزَمون بثلثي الإسهامات المالية والعسكرية النظامية في القضاء، وعليه، فإن وضعًا يمكن لآخرين غيرنا في ظله تشكيل الأكثرية (أكثريتي) ليس عادلًا ولا منصفًا. وحيث أن ذلك يتعارض مع أهداف الوزارة الغراء، وكي ما تحوز استحسان فئات الرعية كلها (صنوف أتباع)، فإننا بكل تواضع نناشد ونلتمس إصدار أوامر سامية تقضي بوجود عضوين نصيريين في كلا المجلسين المذكورين، القضائي والإداري.(200)

كانت المشكلة، وفقًا لما ذكره نائب القنصل البريطاني بعد مدة وجيزة، هي أن مسلمي اللاذقية رفضوا بصورة قطعية فكرة انتخاب أي علوي. أما العلويون (الذين طالبوا بهذا الحق بوصفهم مسلمين شيعة) فقد سعوا إلى الحصول على نصف المقاعد المخصصة للمجتمع المسلم، ومن حيث المبدأ فقد حظوا بدعم متصرّف اللاذقية العثماني الذي واصل محاولاته لإقناع السنّة من أجل أن تجري الانتخابات كما كان مُقررًا. غير أن عجزه عن أو عدم رغبته في كبح جماح معارضة السنّة فُسِّر من قبل العلويين عندئذ علامة أخرى على سياسة تمييزية تضمرها الحكومة.(201)

يبدو أن علاقات اللاذقية مع المرتفعات العلوية المجاورة قد أمست واحدًا من

---

(200) الأرشيف العثماني

HR.TO 516/24.

(201) أرشيف المكتب الخارجي البريطاني

FO 78 2493, 1 April, 11 April 1876.

الهواجس الرئيسية للحكومة المحلية خلال السنوات اللاحقة. في تاريخه عن اللاذقية، يخلص إلياس صالح إلى أن العاصمة الإقليمية طرابلس كانت بعيدة للغاية بها حال دون فرضها السيطرة على الإقليم، وأن المدينة كانت تقاسي نتيجة لذلك من الفوضى واختلال النظام الدائمين في أريافها، وأنه يجب تحويلها إلى عاصمة لسنجق مستقل من أجل ضبط العلويين بصورة أفضل[202]. خلافًا للاحتمالات كلها، مع الأخذ بعين الاعتبار أحوال الإمبراطورية الصعبة في أواخر العقد السبعيني من القرن التاسع عشر، يبدو أن السلطات الإمبراطورية قد تعاملت مع مخاوف اللاذقيين بصورة جديّة واتخذت خطوات ملموسة باتجاه تحسين الوضع المحلي. يمكن أن يُعزى معظم المبادرة في هذا الخصوص إلى شخص واحد هو أحمد شفيق مدحت باشا، أحد روّاد التنظيمات وواحد من المهندسين الرئيسيين للإصلاح الإقليمي للعام 1864 وللدستور أيضًا الذي عُين واليًا على سوريا في تشرين الأول/ أكتوبر 1878. شرع مدحت باشا على الفور بإعادة هيكلة إدارة الدولة في اللاذقية، وتضمن ذلك تأسيس قوة شرطة حديثة (الضبطية zabtiye)، وإصلاحًا شاملًا للشؤون المالية للولاية، إلى جانب إلغاء نظام الالتزام بصورة نهائية، هذا النظام الذي كان يلقي بثقله على نسبة كبيرة من السكان الريفيين[203]. يذكر إلياس صالح أن مدحت باشا جاء لزيارة اللاذقية في آب/ أغسطس 1879 لسبر مدى تقدم العملية الإصلاحية، حيث التقى برئيس الضبطية المحلية في المنطقة وبمسؤولين آخرين. في اليوم الثاني من زيارته، استدعى المقدّمين العلويين وحاضرهم في خطاب مطول عن كيفية انصياعهم لسلطته: (أنتم في نظري رجلٌ معتلّ، وقد أعددتّ لكم الآن علاجًا فعالًا ونافعًا. استخدموه بحكمة ليعود عليكم بالعافية ويحسن أحوالكم. وإن لم تفعلوا وأسأتم استخدامه وواظبتم على نهجكم، فسألجأ إلى علاج من نوع آخر). لكن بعد يومين من ذلك، جمع الزعماء العلويين مجددًا، وذلك بعد اجتماع لمجلس الإدارة في المدينة، ليبحث معهم إعادة تأسيس سنجق منفصل للاذقية وتقسيمه إلى أقضية جديدة. وبعد ذلك بأيام، أُعلن السنجق الجديد (متصرفليك) في احتفال كبير صاخب.[204]

---

(202) صالح، آثار الحقب، 2: 36-132.

(203) Gross, (Ottoman Rule), 253–56, 261–65.

(204) صالح، آثار الحقب، 2: 39-138؛ مراسلات القنصل السياسية في تركيا-بيروت

لم يعمّر حكم مدحت باشا بوصفه والي سوريا طويلًا، لكنه على الرغم من ذلك مثّل نقطة تحوّل في ما يبدو بالنسبة لكثير من العلويين. يقتبس محمد أمين غالب الطويل جزءًا مطولًا من خطاب يُزعم أن مدحت باشا ألقاه أمام جمع من خمسمئة زعيم علوي في منطقة حماة، يشبه في محتواه الخطاب الذي اقتبسه إلياس صالح، وفيه اعترف مدحت باشا أن سبب الحرمان الذي عاشته الجماعة هو إهمال الحكومة على مدار قرون من الزمن، وتعهد بإنعاش المنطقة بالمدارس والطرق؛ وبحسب الطويل، فقد نوى مدحت باشا في الحقيقة تحويل جبل العلويين بأسره إلى سنجق مستقل على غرار جبل لبنان، ربما تحت قيادة هواش خير بيك[205]. كحال كثير من كتابات الطويل، لا يوجد ما يدعم هذا الرواية التي تبدو موغلة في الخيال، إلا أن مصادر أخرى تدعم الرأي القائل بأن مرحلة حكم مدحت مثلت منعطفًا جديدًا في موقف الدولة العثمانية إزاء العلويين. وفقًا لصالح على سبيل المثال، قُسّمت محكمة اللاذقية الابتدائية إلى دائرتين، مع إشراك سليمان حاتم في رئاسة الدائرة الجزائية. فضلًا عن ذلك، عُين حاتم وشيخ علوي آخر في اللجنة الخاصة التي شكلها المتصرف، بناء على مشورة مدحت باشا، للإشراف على تطوير الطريق إلى حلب وتجريف مرفأ اللاذقية. الأقضية الجديدة الثلاثة التي انقسم إليها ريف اللاذقية كانت متمركزة بصورة ملحوظة إلى حد ما حول مدن سنيّة (جبلة، وبَابنا في قضاء صهيون، والمرقب). من جانب آخر، وفي تشرين الثاني/ نوفمبر 1879، كان قائم مقام جبلة قد أُقصي عن منصبه تحديدًا بسبب (طغيانه ومعاملته السيئة للسكان) واستبدُل بمسؤول درزي من لبنان.[206] وأخيرًا، كان أحد أهم ابتكارات مدحت باشا في إقليم سوريا، حيث واجهه عجز دائم في الميزانية، هو حثّ الوجهاء الميسورين على الإسهام بمالهم لبناء المدارس وصيانتها لتكون قادرة على منافسة مدارس الإرساليات الأجنبية. ثمة تقارير متضاربة حول ما إذا كانت مدارس كهذه قد بُنيت فعلًا في منطقة اللاذقية، لكنّ رضا الصلح الذي انتهى لتوه من تأسيس أول مدرسة ذات تمويل خاص لجماعة من زبائنه

CPC Turquie-Beirut 22, fol. 126a..

(205) الطويل، تاريخ العلويين، 60-45.

(206) صالح، آثار الحقب، 2: 42-141.

الشيعة في النبطية (جنوبي لبنان) كان قد عُين قائم مقامًا على اللاذقية في 1884.[207]

حتى في الأوقات التي تخللها التوتر، جنحت السلطات إلى العمل بحذر شديد. في خضم الصراع العشائري الذي اندلع في الجبال خريف العام 1880 رفض قائد الحامية المحلية إرسال الجنود تفاديًا لوقوع مزيد من العنف؛ بينما ثمّن الفرنسيون من جانبهم موقف حميد باشا الذي خلف مدحت باشا حاكمًا لسوريا، لاتباعه نهجًا (متأنيًا وحكيمًا) ولعدم إعطائه التمرّد المتأصل في (علويي الجبال) أهمية أكثر مما يستحقه فعليًا[208]. وبالمثل، في تشرين الأول/ أكتوبر 1881، طلبت الحكومة الإقليمية من الباب العالي إذنًا للسماح لها (بصورة مؤقتة واستثنائية) بأخذ (بَدَل) مالي لقاء الإعفاء من الخدمة العسكرية -على الرغم من مخالفة ذلك لقانون التجنيد الإلزامي بالقرعة- من عائلات المطلوبين للتجنيد في جبال النصيرية والكلبية الذين فرّوا من واجبهم[209]. تشير وثائق مجلس الدولة ووزارة الداخلية خلال السنوات اللاحقة إلى أن العلويين المتهمين بارتكاب جرائم شتى في أضنة، ومرسين، وأنطاكية، أو حمص قد أُرسلوا إلى منفى داخلي، إلى حيث لا يوجد علويون إذا أمكن[210]. وقد اعتُقل هواش بيك نفسه وحُكم عليه بالسجن 15 عامًا مع أشغال التجديف الشاقة في أيلول/ سبتمبر 1886 لكنه نُفي لاحقًا إلى جزيرة رودوس بدلًا من ذلك[211]. كما أُرسلت التوجيهات إلى حكومة سوريا بصورة منتظمة على مدار السنوات اللاحقة لإعالته وأسرته هناك.[212]

(207) Gross, (Ottoman Rule), 269–81; Mervin, Un réformisme chiite, 142.

(208) مراسلات القنصل السياسية في تركيا-بيروت

CPC Turquie-Beirut 23, fol. 313b–14a, 340a.

(209) الأرشيف العثماني

Y.MTV 7/54.

(210) الأرشيف العثماني

Şura-yı Devlet 2483/9; DH.MKT 1355/3; DH.MKT 1358/7; DH.MKT 1368/44.

(211) الأرشيف العثماني

DH.MKT 1364/106; DH.MKT 1485/32; see also Gross, “Ottoman Rule,” 362.

(212) الأرشيف العثماني

إن خير مثال على رغبة الحكومة الإصلاحية بالتعامل مع العلويين بحسب شروطهم الخاصة وبالعمل على إدماجهم في المجتمع العثماني كان ضمّ سنجق اللاذقية إلى ولاية بيروت الجديدة عام 1888. كانت ولاية بيروت (كيانًا جغرافيًا غريبًا)، حيث جمع سنجقي اللاذقية وطرابلس الساحليين في الشمال، وعكا والبلقاء (نابلس) في الجنوب، هذه السناجق كلها كانت معزولة فيزيائيًا عن العاصمة بيروت بجبل لبنان الذي بقي متصرفيّة (متصرفليك) مستقلة (أي تخضع إلى سيطرة إسطنبول المباشرة). كان إحداث الولاية الجديدة، وهي آخر ولاية من هذا القبيل تُشكّل في الإمبراطورية العثمانية، استجابة لاعتبارات إدارية وإستراتيجية على السواء. لقد أثبت جينس هانسن Jens Hanssen أن المبادرة كانت فوق كل شيء مبادرة طبقات التجار البيارتة، حيث ضغط هؤلاء على مدى سنوات في سبيل (تعصيم [أي جعلها كعاصمة، م] capitalization) مدينتهم لتكون منصة تمكنهم من توسيع نطاق سيطرتهم التجارية على الأجزاء الداخلية من الساحل.[213] وفي الوقت نفسه، سعت الحكومة المركزية إلى مواجهة التأثير الأجنبي المتعاظم في المناطق التي يتنامى فيها حضور المدارس التبشيرية والمصالح التجارية الأوروبية، فروّجت (لمهمتها التحضيرية)[214] civilizing mission الخاصة تجاه سكان الأرياف الداخلية، وأعادت تشكيل بيروت بوصفها واجهة لعرض الحوكمة العثمانية الحديثة.[215]

اشتركت اللاذقية بصورة وثيقة مع بيروت في مسيرة تطور الأخيرة السياسية والاقتصادية خلال السنوات الأخيرة من الحكم العثماني؛ لقد ربطت أواصر عائلية كثيرة بين المدينتين، لا سيما بين المسيحيين من الروم الأرثوذكس، فمع نهاية القرن كانت

DH.MKT 1767/68; DH.MKT 1778/130; DH.MKT 1796/106; DH.MKT 1823/102; DH.MKT 1831/58.

(213) Jens Hanssen, Fin de Siècle Beirut: The Making of an Ottoman Provincial Capital (Oxford: Oxford University Press, 2005), 40–53.

(214) تعبير كولونيالي استخدمه الفرنسيون لتبرير توسعهم في العالم عمومًا وأفريقيا خصوصًا؛ ويقول بأن الكولونيالية الفرنسية تحمل على عاتقها مهمة نقل الحضارة إلى الشعوب المستعمَرة، م.

(215) المصدر السابق 14، 63؛ وانظر:

Gross, (Ottoman Rule), 391–94.

مجلة المنار البيروتية الأسبوعية تصدر بالاشتراك مع بطرَك اللاذقية. وما يزال صعود اللاذقية بوصفها مركزًا إقليميًا وسيطًا عربيًا عثمانيًا ينتظر دراسة معمّقة[216]. من جهة أخرى، أشارت المصادر العثمانية من ذلك الوقت إلى أن قرار تضمين اللاذقية في الولاية الجديدة كان في الحقيقة مدفوعًا إلى حد بعيد بالرغبة مراقبة العلويين بصورة أفضل. في أيار/ مايو 1887، قبل عام تقريبًا من صدور القرار النهائي بإحداث الولاية الجديدة، أرسلت وزارة الداخلية أمرًا تمهيديًا إلى السلطات السورية في دمشق، تظهر عليه بصمة لغة التنظيمات بجلاء، تطلب إليهم:

الشروع بوصفه خطوة أولى في إجراء استقصاء شامل لعدد السكان في الأقضية والنواحي التي سيصار إلى تشكيلها من جديد في جبال النصيرية، وفقًا لقرار مكتب الشؤون الداخلية في مجلس الدولة وجلسة خاصة لمجلس الوزراء، بحيث يمكن شرح وسائل وسبل الإصلاح المطلوب في الجبال المذكورة، وإعادة تأسيس الأقضية والنواحي، والبدء بإحداث التقسيمات الإدارية الجديدة.[217]

ما يثير الانتباه، أن الأمر نفسه قد تكرر في كانون الثاني/ يناير 1888 بعد تخاذل حكومة دمشق، التي ساءها من دون شك إمكانية خسارة هذه المناطق لصالح ولاية بيروت الجديدة، عن تنفيذ الطلب الأوليّ.[218]

لا ريب أن رغبة العثمانيين في استيعاب العلويين ضمن الإجراءات الإصلاحية انطوت على عنصر تأديبي [تنظيم قسري، م] disciplinary صارم. عقب تأسيس الولاية مباشرة، انتهت السلطات في بيروت إلى أن العلويين ما يزالون يعيشون [في حالة من البربرية]، يمارسون السرقة ويهددون سلامة ورفاه جيرانهم، وعليه (فإن الحكومة لا

---

(216) عثمان، تاريخ اللاذقية، 20-112؛ وانظر:

Kinda Wazzan, (La production de la périphérie nord de Lattaquié (Syrie): Stratégie d'acteurs et formes produites), (Doctoral thesis, Université François-Rabelais, 2012), 40–52.

(217) الأرشيف العثماني

DH.MKT 1416/29.

(218) الأرشيف العثماني

DH.MKT 1475/100.

تستفيد فعلًا من وجودهم)؛ فأُصدرت الأوامر مجددًا لجمع الضرائب والقبض على المطلوبين للخدمة العسكرية بالقوة، بحيث يمكن للمنطقة أن (تستفيد ماديًا من مبادرات الإصلاح) بعد طول انتظار[219]. في أواخر أيلول/ سبتمبر 1892 كُلفت لجنة خاصة بإحصاء -وبالنتيجة معاقبة- علويي أرياف اللاذقية الذين فرّوا من الإحصاء الأول[220]. واستمر أكثر رجال الدولة ليبراليةً [أكثر تحررًا، م] بالنظر إلى المنافسات التقليدية، والمظالم الاقتصادية، والأحقاد الدينية القديمة المفترضة على أنها العقبات الحقيقية أمام تطور الإقليم. مباشرة بعد تعيينه حاكمًا لبيروت في كانون الثاني/ يناير 1891، قام إسماعيل كمال بيك، وهو إصلاحي بارز تدرب في كنف مدحت باشا، بجولة تفتيشية في المناطق الشمالية للولاية. وهناك راعَه (ما يتعرّض إليه النصيريون من جَور)، وقد وصف لاحقًا هذه (القبيلة) بعبارات مشابهة للمصطلحات لتلك التي يستخدمها الاستشراق الأوروبي: (بوصفهم عرقًا، يمتاز سكان الجبال هؤلاء بجمالهم الجسدي، إلا أنه من الطبيعي أن تعرضهم إلى الاضطهاد المتواصل على مدى قرون قلّل من تعاطفهم مع جيرانهم). وبحسب الفهم المستنير لكمال باشا، غالبًا ما أُخضع العلويون إلى إجراءات قمعية، وفي مرحلة زمنية غير معلومة فقدوا حقوقهم في امتلاك أراضيهم مما أفضى إلى استغلالهم اليوم كأُجراء؛ (لقد اتخذتُ خطوات لتصحيح هذه الحالة المزرية عن طريق إرجاع أراضيهم لهم، وأمرتُ السلطات المحلية بالتعامل معهم بعدل أكثر في المستقبل، متيقنًا من أن ذلك لن يمنحهم مزيدًا من الرضا فحسب، بل سينجح في تعميق صلتهم بالحكومة أيضًا).[221]

ثمة ما يؤكد إلى حد ما جهود كمال بيك الشخصية لصالح العلويين في وثائق وزارة الداخلية التي تشير على سبيل المثال إلى إعفاء مقدّمَي الكلبية والقرداحة من الخدمة

(219) الأرشيف العثماني

DH.MKT 1670/20; DH.MKT 1691/55.

(220) الأرشيف العثماني

DH.MKT 1999/43.

(221) Ismail Kemal Bey (d. 1915), The Memoirs of Ismail Kemal Bey, ed. Sommerville Story (London: Constable, 1920), 199–200.

العسكرية لقاء دفع رسوم البدل عقب التماس تقدم به أعضاء بارزون في المجتمع العلوي إلى حكومة بيروت صيف العام 1891[222]. ويُنسب إلى نائبه في حكم اللاذقية رضا بيك قيامه بإنشاء عدد من المدارس والمساجد للعلويين في الإقليم؛ لكن ثمن ذلك، كما سنرى في الفصل الآتي، كان تزايد الضغط من جانب نظام عبد الحميد في إسطنبول لتحويلهم إلى الإسلام السنّي. إن (المهمة التحضيرية) التي اعتمدها العثمانيون، على شاكلة تلك التي اعتمدتها إمبراطوريات أخرى الفاعلة في غرب سوريا، لم تكن بالطبع بريئة أو منزّهة عن المصالح الخاصة على الإطلاق. سواء أكانت المدارس، والطرق، والإحصاءات، أم التقسيمات الإدارية المتغيرة، هدفت تدابير الهندسة الاجتماعية التي اتبعها العثمانيون على الدوام إلى رفع الإنتاجية، وجمع مزيد من الضرائب والمجندين، وفوق كل شيء تعزيز قبضة الدولة على إقليم كانت تتعرض فيه سيادتها إلى تحد مرير من قِبل الإمبريالية الغربية. من ناحية أخرى شكلت هذه التحديات، ونعني حقيقة أن مجموعات سكانية معزولة، مهرطقة، ومهمّشة تاريخيًا قد أصبحت فضاءً للتنافس مع دعاة حماية آخرين، وموردًا اقتصاديًا، وحقل تجارب للحكم العثماني الحديث، فرصًا جديدة للعلويين. باعتبار أن التنظيمات كانت فوق أي شيء آخر مشروعًا ضخمًا للتقييس standardization –أي إدخال تشريعات موحدة، ومعايير تعليمية، وواجبات الخدمة العسكرية، وهيئات حكومية تمثيلية لكل (مواطني) الإمبراطورية– كان لا مفر في النهاية من قبول العلويين في المدارس، والمساجد، والمجالس، واللجان التعليمية التي جسدت معًا المسيرة الإصلاحية. لم يُجنّب ذلك العلويين عداوة المنافسين المحليين الذين حاولوا التذرع بالتراتبيات الاجتماعية التقليدية لما قبل التنظيمات بوصفها حجة للتمييز ضدهم ضمن مؤسسات مشبعة بالحداثة، ولا الفوارق الاجتماعية المتفاقمة التي لم تزدد إلا حدّةً مع إصلاحات الأراضي واستمرار النمو التجاري في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. على أية حال، منحهم ذلك نافذةً للإطلال على الفضاء العثماني الأرحب، وتعليمًا سياسيًا سيشكل مرتكزًا للمطالب المستقبلية في القرن العشرين، سواء على المستوى الفردي، المجتمعي أم الوطني.

---

(222) الأرشيف العثماني

DH.MKT 1851/93.

خلاصة: العثمانية وأخوّة الوطن عند العلويين

بالنسبة للعلويين، مثّل ضمّ اللاذقية وريفها إلى ولاية بيروت عام 1888 ذروة مسيرة طويلة نحو إدماجهم في الدولة العثمانية. وفي حين تميّزت مدة حكم الأعيان المحليين بغياب شبه تام لسلطة الحكومة المركزية في مرتفعات غرب سوريا، فقد اعترفت الحكومات الإقليمية والإمبراطورية المتعاقبة التي امتدت من عهد محمود الثاني إلى نظام الاحتلال المصري، ثم خلال حقبة التنظيمات وصولًا إلى وقت حكم عبد الحميد الثاني، بالحاجة إلى إحداث تغييرات بنيوية شاملة بهدف فهم المجتمع المحلي وضبطه واستثماره بصورة أفضل بما فيه مصلحة الإمبراطورية. وقد رمت التدابير الجديدة المختلفة المتبنّاة في ذلك الوقت -إزالة نظام الالتزام، وفرض التجنيد الإلزامي العام، وتقييس الممارسات القانونية، وتأسيس نظام المدارس العمومية، واستحداث هيئات سياسية تمثيلية- إلى استبدال سيادة واقع الأمر لطبقة أعيان ريفية إقطاعية بدولة بيرقراطية حديثة عارفة بـ، ومسؤولة عن، كل مكوّناتها من الأفراد. إن إعادة ترتيب المجتمع المحلي في غرب سوريا واستعماره ربما لم يستهدف العلويين بالتحديد، لكن ومن خلال منح حقوق وامتيازات المواطنة لرعايا الإمبراطورية كلهم بصرف النظر عن الدين، فإن الإصلاحات المعلِنة خلال القرن التاسع عشر وضعت العلويين في موضع جديد كليًا تجاه فئات المجتمع الأخرى.

في الأحوال جميعها، لم تكن هذه العملية موحّدة أو خطية أو لا رجوع فيها. وإذا كان حكام إقليميون بارزون أمثال يوسف باشا الكنج، وعبد الله باشا، أو محمد باشا المَنّ (الذي يشتبه في أنه علويّ) قد أدركوا مبكرًا الفوائد المترتبة على استرضاء وملاءمة متمردي الجبال بدلًا من ملاحقتهم واضطهادهم بصورة اعتباطية، فإن ضعف الحكومة المركزية العثمانية في سوريا والتنافس الدائم بين حكام الإقليم المختلفين هو بالتحديد ما ولّد العنف بين الفرق المجتمعية على مستوى لم يسبق له مثيل. للمفارقة، كانت المرحلة التي شهدت تمتّع طبقة الأعيان العلويين في صافيتا على سبيل المثال بسلطة غير مسبوقة على المجتمع المحلي التي شهدت أيضًا وصول أفراد علويين إلى أعلى المستويات في جهاز الدولة في إسطنبول، شهدت أيضًا قمعًا عزّ نظيره لعامّة العلويين في الجبال على يد طغاة محليين مثل مصطفى بربر آغا، إضافة إلى اشتداد حدة الجدال حول العلوية بوصفها معتقدًا والضغط باتجاه التحوّل إلى الإسلام السنيّ. وعلى نحو مماثل، بينما بدا أن عائلات

علوية كثيرة رحبت باحتلال إبراهيم باشا عام 1831، حيث استفادت من الفرص الجديدة التي أتاحها النظام المصري التقدمي للعمل في صناعات الدولة، والخدمة في الجيش، وتوسيع نطاق الاستيطان العلوي في منطقتي أضنة وكيليكية، فقد شكلت أكثر الزعامات تقليدية والمعتمدة على المقدّمين في جبال اللاذقية رأس الحربة في مقاومة تجاوزات الدولة المصرية، لتصبح بالنتيجة أكثر دعامات الإمبراطورية العثمانية التي يمكن الاعتماد عليها في الإقليم.

في النهاية، يمكن القول إن ضروب التدخل المختلفة من جانب الدولة خلال القرن التاسع عشر قد تسببت بحدوث تغييرات داخل المجتمع العلوي تفوق بأشواط التغير في علاقة العلويين مع المجتمع العثماني كله. لا ريب أن الخطاب الإصلاحي كان مساواتيًّا egalitarian، فقد منح المسلمين وغير المسلمين، ومن ثم المسلمين غير الأرثوذكس (المبتدعين)، اعترافًا دستوريًا بوصفهم مواطنين (عثمانيين) [عثمانلي؛ عصمنلي/ عصملّي، م] وأفرادًا مستقلين وليس بوصفهم أعضاءً في جماعة دينية معينة (طائفة أو ملّة)؛ ونادى بتعليمهم الشامل في مؤسسات عمومية، وذلك بهدف كبح تأثير المدارس التابعة للإرساليات الأجنبية؛ وأخيرًا، رفعهم إلى منزلة مواطنين عثمانيين (وطن داش؛ على وزن «كارداش» أي أخ، بمعنى إخوة في الوطن) vatandaş، وهو تعبير روّج له في أرجاء الإمبراطورية الشاعر والكاتب المسرحي والناشط السياسي وأحد أعضاء تركيا الفتاة، نامق كمال (المتوفى 1888)(223). لكن تمتّع بعض العلويين بحق المساواة أكثر من غيرهم، وهذا أمر حتمي. فبينما أُجبر سواد الناس على الإسهام ليس في خزينة الدولة والجيش فحسب، بل أيضًا في المدارس والبنى التحتية الجاري إنشاؤها في الإقليم، خسر عدد لا بأس به من الفلاحين أراضيهم عمليًا حين تمّ تسجيل الأخيرة بوصفها ملكية خاصة لملاكين من المدينة، كانوا هم أنفسهم علويون في بعض الأحيان، بعد قانون إصلاح الأراضي للعام 1858. بالنتيجة، شهد أواخر القرن التاسع عشر ظهور برجوازية علوية من ملاكي الأراضي (من أمثال آل حاتم وعباس في اللاذقية، أو آل الأرسوزي وجبّارة في أنطاكية)، زادت مؤسسات التنظيمات السياسية نفسها من تكريس مكانتهم

(223) Şerif Mardin, The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982), 326 32; Davison, Ottoman Reform, 56, 194–96, 298; Shaw and Shaw, History of the Ottoman Empire, 157, 177, 182.

الاجتماعية، تلك المؤسسات التي استُدعوا إليها (لتمثيل) جماعاتهم، كما لعبوا أحيانًا دورًا حاسمًا، كما سنرى في الفصل الأخير، إبان التحول المضطرب للإقليم من الحكم الإمبراطوري العثماني إلى الحكم الانتدابي الفرنسي والحكم الجمهوري التركي.

ومع التحول الثوري كله الذي لازمَ (أطول قرن) مر به العثمانيون، والعلويون، فإنه من الأهمية بمكان أخذ الاستمرارية التاريخية بالحسبان. وكما حدس إبراهيم باشا في 1833، فحتى الإصلاح الراديكالي كان سيحظى بفرصة أكبر للنجاح لو أن الدولة أخذت طبقات الوجهاء التقليديين بعين الاعتبار ووظفتهم وسطاء؛ وهو الدرس الذي استفاد منه العثمانيون، الأكثر براغماتيةً ربما، عندما عيّنوا (قاطع الطريق) إسماعيل خير بيك مديرًا على صافيتا، أو عندما تلقّوا عرائض الالتماس المقدمة من كلازية اللاذقية المطالبين بقبولهم في مجلس الإداري المحلي. وعلى الطرف المقابل، على الرغم مما وفرته إصلاحات التنظيمات من إرادة سياسية وأطر قانونية لإدماج العلويين وجعلهم إخوة في الوطن، فإن وضع هذه الإرادة والأطر موضع التنفيذ كثيرًا ما كان مرهونًا بالظروف المحلية، والإمبراطورية، وحتى الدولية. دأب رجال الدولة العثمانية على الوقوف بجانب العلويين في مواجهة منافسيهم الإقطاعيين، ومنتقديهم من أهل المدينة، والمتشددين تجاههم على أساس ديني، مصرّين على قبولهم في المدارس والمساجد حديثة البناء (المشروط بتحولهم الديني بين الحين والآخر)، أو على ترشيحهم للمجالس المحلية واللجان الأخرى. في مواجهة الصراعات الضيقة القديمة، والإحيائية الدينية الحديثة، وأخيرًا الأيديولوجيا القومية، بقي قبول العلويين بوصفهم إخوة في الوطن (وطن داشلار) مقلقلًا، وسيستمر على هذه الحال في القرن العشرين.

الفصل السادس

ليسوا مواطنين بعد

العروبة، والكمالية، والعلويون Alaouites

(1888 - 1936)

إن ضروب الإصلاح القانوني والإداري الشتى للتنظيمات، لا سيما مبدأ (العثمَنة) (عثمانليليك) الذي يَرى رعايا الإمبراطورية جميعهم مواطنين متساوين بغض النظر عن ديانتهم، رفعت سقف التوقعات بين العلويين في ما يتعلق بمواصلة اندماجهم وقبولهم ضمن المجتمع العثماني والسوري الأكبر. لكن وعلى الرغم مما طرأ على وضع العلويين من تقدم ملموس، فإن هذه التوقعات ستصاب بخيبات متكررة خلال السنوات الأخيرة من الحكم العثماني وخلال مرحلة الانتداب التي أعقبتها. ومع محاولة أنظمة متعاقبة الارتقاء بالعلويين وتحضيرهم [من حضارة، م]، بدءًا من الخليفة-السلطان عبد الحميد الثاني، ثم خلال ثورة لجنة الاتحاد والترقي (تركيا الفتاة)، فالإدارة الكولونيالية الفرنسية في سوريا، فالحكومة الكمالية في تركيا الجمهورية، فإنها جعلت العلويين مرارًا وتكرارًا يدركون أنه ما يزال عليهم تحقيق شروط معينة قبل إمكان عدّهم أعضاءً ذوي أهلية كاملة في الكيانات السياسية الجديدة التي يتبعون لها، وأنه ليس لتطلعاتهم أهمية تذكر في القرارات التي كان من الواضح أنها تُتخذ باسمهم، وأن هويتهم ذاتها كانت موضوع تعريف وإعادة تعريف من قبل آخرين.

وصف المؤرخون الدارسون للإمبريالية الغربية بـ (غرفة انتظار التاريخ)[1] تلك الحجة التي اعتادت القوى الكولونيالية الحداثية الاتّكاء عليها لإقناع الشعوب الخاضِعة لها بأنهم (ليسوا متحضرين بعد) أو (ليسوا عصريين تمامًا) بما يكفي لدخولهم في معترك

(1) waiting room of history: تقوم فكرة غرفة الانتظار في جزء منها على التاريخانية Historicism التي تفترض أن للتاريخ مسار خطّي نوعًا ما، وهي بحسب المؤرخ الهندي ديبِش تشاكرباتي، أن يقول العالم المتقدم لبلدان العالم الثالث (المستعمرات): ليس بعد. وفق مفهوم غرفة الانتظار فإن الجميع يتجه نحو هدف واحد، لكن بعض الشعوب (المتطورة) وصلت قبل الآخرين (المتخلفين)، وفي ذلك توصية إلى (المستعمَرين) بأن عليهم الانتظار. وتُحدّدَ على هذا الأساس من ثمّ مفاهيم البلدان المتطورة، والبلدان النامية، والبلدان المتخلفة. (المترجم).

العملية السياسية ومن ثمّ لتحديدهم معالم مستقبلهم؛ في معرض حديثه عن اللاجئين الأرمن الذين تم جلبهم للاستقرار في حلب بعد الحرب العالمية الأولى، أظهر كيث ووتنباف Keith Watenpaugh كيف فعل الفرنسيون كل ما بوسعهم لضمان أن يبقى هؤلاء ككتلة متمايزة بحيث يمكن وصفها بأنها (ليست سوريّةً تمامًا)[2]. وقد اتبع الفرنسيون إستراتيجية مماثلة حيال العلويين بعد سيطرتهم على الإقليم عام 1920، فأسسوا (أراضي العلويين) المستقلة (لاحقًا «دولة العلويين» و»حكومة اللاذقية») بوصفها وسيلة لتعطيل وحدة سوريا واستقلالها وضمان عدم التقارب بين العلويين المحليين والقوى الوطنية السورية في دمشق، أو شجّعوا علويي الإسكندرون على السعي باتجاه الاتحاد مع تركيا الكمالية. من ناحية أخرى، تتطابق هذه المواقف من حيث الجوهر مع المواقف التي اتخذها المسؤولون الحميديون الذين لم يعتبروا العلويين عثمانيين بما فيه الكفاية ما لم يتحوّلوا إلى الإسلام السنّي؛ وتلك التي اتخذتها لجنة الاتحاد والترقّي التي بقي العلويون بوصفهم عربًا في نظرها عناصر هدّامة محتملة؛ وأخيرًا تلك التي اتخذتها الحكومة التركية الكمالية التي تطلعت إلى إعادة تشكيل العلويين بوصفهم (حثيين أتراك) [ومن هنا تسمية لواء إسكندرون بإقليم هاتاي، أي الحثي، م] بهدف التعجيل في استيعابهم وتذويبهم ضمن الأمة التركية الأكبر.

يهدف هذا الفصل إلى توثيق علاقة العلويين الملتبسة مع المشاريع العربية السورية، والعثمانية/ التركية، والكولونيالية الفرنسية على عتبة الحقبة الحديثة. وتنتهي الدراسة مع مستقبلهم الضبابي في المجتمعات السياسية التركية والسورية على السواء في أواسط العقد الثلاثيني من القرن العشرين؛ وبناء عليه تبقى الخلاصات والإطار التفسيري المقترحة مؤقتة وغير مكتملة ولعلّها في النهاية تثير أسئلةً أكثر مما تقدم إجابات. إن القرار بترك تناول تاريخ الجماعة المعاصر، ولا سيما بروزها في سورية المستقلة وصولًا إلى الحرب الأهلية اليوم، لغيرنا من أهل الاختصاص يفرضه سببان: القطيعة التي خلّفها زوال الإمبراطورية العثمانية أولًا، وطبيعة المصادر المتاحة لنا ثانيًا. موضوع الجزء الأول

(2) Dipesh Chakrabarty, Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), 8–9, 13, 31; Keith Watenpaugh, Being Modern in the Middle East: Revolution, Nationalism, Colonialism and the Arab Middle Class (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006), 281–82, 288–91.

من الفصل، أي السياسات التعليمية لنظام عبد الحميد تجاه العلويين، ولّدت ما يمكن رؤيته أكثر الوثائق المتعلقة بالعلويين شمولًا على الإطلاق. خضعت هذه المواد إلى الفحص في دراسات حديثة عدة حول التجربة الإدارية العثمانية المتأخرة وحول المجتمع العلوي بوصفهم مجتمعًا متمايزًا، وإن إعادة تقييمها بكليتها ليس أمرًا ضروريًا ولا ممكنًا في إطار إسهامنا الحالي. عوضًا عن ذلك، فإن الهدف هنا سيكون تسليط الاهتمام على التوجه الاجتماعي، وليس الديني، للسياسات الحميدية. يحلّل الجزءان الثاني والثالث إجراءات التحكم والتطوير المعمول بها في الإقليم في ظل حكومتي عبد الحميد ولجنة الاتحاد والترقي (1908-1914)؛ والجزآن يرميان أيضًا إلى إظهار كيفية استغلال العلويين الفرص التي وفرها التعليم الحديث وتزايد التماس مع العالم الخارجي من أجل الترويج (لحركة إصلاحية) ذات صبغة علوية محلية متمايزة. أما موضوع نضوجهم السياسي فسننتقل إلى النقاش حول موقفهم إبان (الحرب الكبرى) وبعدها، بدءًا من الثورة العربية عام 1916 وخلال حرب التحرير التركية عام 1922، حيث تُظهر وثائق الأرشيفات العسكرية للـ ATASE [أرشيف التاريخ العسكري والدراسات الإستراتيجية – أنقرة، م] إلى أي مدى كان قائد المقاومة العلوي الشهير صالح العلي ينسق مع الحكومة الكمالية في أنقرة. بدوره، يختم الجزء الأخير هذا الفصل من خلال مناقشة التفاوت بين سياسات فرنسا الانفصالية والمذهبية من جهة وإصرار تركيا على استيعاب وإدماج علويي كيليكية ولواء إسكندرونة (إقليم هاتاي) من جهة أخرى، حيث سنتمدد قليلًا في المستقبل لنلقي نظرة موجزة على المصادر الجمهورية ومصادر حزب الشعب الجمهوري في ما يتعلق بالتعليم وتحسين النسل (اليوجينا)eugenics بوصفه أسلوبًا لتحويل السكان العلويين إلى أتراك بكل معنى الكلمة.

بالطبع، يبقى كثير مما يمكن أن يقال عن العلويين بعد النهاية الفعلية للحكم الفرنسي لسورية، إضافة إلى تطور المجتمع العلوي اللاحق في تركيا (وبدرجة أقل في لبنان الحديث وحتى في إسرائيل). توجد دراسات ميدانية مهمة تناولت صعود طبقة وجهاء الفلاحين العلويين في الدولة السورية وفي أجهزة حزب البعث وتزايد حظوظ المناطق الساحلية المأهولة بالعلويين، ونذكر منها أعمال حنّا بطاطو، ونيكولاس فان

دام، وفابريك بَلانش[3]؛ لكن كثافة الوثائق الأرشيفية المتعلقة بالأوقات الأحدث من تاريخ سورية مقارنةً بكثافة تلك التي اعتمدنا عليها في الفصول السابقة، فإنها إما غير أو يتعذر الوصول إليها. أكثر أهمية، ربما، هو أن اندماج العلويين في الجمهوريتين السورية والتركية العلمانيتين رسميًا يجعل دراستهم بوصفهم (جماعة) مذهبية مستقلة أمرًا جدليًا أو لا طائل منه، فمن الأفضل دراسة تطورهم الاجتماعي ضمن أطر التحديث الريفي، والحراك السياسي الجماهيري، والزبائنية الاقتصادية والعسكرية وما إلى ذلك من أكثر الأطر انتشارًا في المجتمعات الحديثة. هذه الفصول الجديدة والمختلفة جذريًا في تاريخ العلويين ما تزال تنتظر أن تُكتب؛ في انتظار ذلك، نأمل أن يقدم إسهامنا الحالي عن تطورهم العلماني المميز والمهمل غالبًا وصولًا إلى الزمن الحالي، وليس عن حقيقة تمايزهم الديني فحسب، بعض الخلفية المفيدة لذلك الجهد المنتظَر.

سياسة إعادة التأهيل الحميدية

تلقى بناء المدارس في المناطق الساحلية العلوية لسوريا وجنوبي الأناضول زخمًا جديدًا تحت حكم السلطان عبد الحميد الثاني. ويعود ذلك إلى أسباب متداخلة عدة؛ أحدها، جعلت الحكومة الحميدية التعليم أولويةً مركزية، حيث عُدّ التعليم الابتدائي الشامل، والتغيير الجذري للمناهج الدراسية للمدارس الثانوية، وتعزيز القيم الدينية من الأمور الحيوية للتماسك الاجتماعي ولشرعية الدولة الإمبراطورية على السواء. وبالطبع فقد حظيت المناطق التي شهدت حضورًا فاعلًا للإرساليات الأجنبية اهتمامًا خاصًا: لم يتوقف الأمر على سوريا، بل طال شرقي الأناضول أيضًا حيث كانت الإرساليات البروتستانتية تستهدف الأرمن إضافة إلى العلويين Alevi الأتراك والأكراد، وقد رأى عبد الحميد في نفوذهم تهديدًا رئيسيًا لتصوراته عن مجتمع قومي عثماني- مسلم تحت قيادته بوصفه خليفة[4]. مع خسارة أراضي البلقان معظمها بعد حرب 1876-

(3) Batatu, Syria's Peasantry; Nikolaos Van Dam, The Struggle for Power in Syria: Sectarianism, Regionalism and Tribalism, 1961–1978 (London: I. B. Tauris, 1979). Balanche, La région alaouite, 39–78.

(4) Selim Deringil, The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman

1878، ركّز جهاز الحكم العثماني أكثر من ذي قبل على الرمزية الإسلامية، وقنونة أحكام الشريعة، والتضامن الإسلامي مع عموم البلدان المسلمة الأخرى، وأولى أهمية للولايات الناطقة بالعربية ولدمجها، لا سيما في القطاع التعليمي، بالإمبراطورية على نحو أفضل. أعرب مسؤولون محليون مرارًا وتكرارًا عن شجبهم لتأخر نظام مدارس الدولة عن اللحاق بالمؤسسات الغربية؛ وفي 1887، أُنشئت هيئة للتفتيش على المدارس الأجنبية وغير المسلمة للمرة الأولى، واتُّخذت تدابير عدة لمنع الأولاد المسلمين (بمن فيهم العلويون) من الالتحاق بالمؤسسات التعليمية غير العثمانية.(5)

إضافة إلى الحاجة إلى مواجهة التحديات الاجتماعية والسياسية التي يفرضها وجود الإرساليات الأجنبية، اكتسبت السياسات التعليمية تجاه العلويين ميولًا أكثر مذهبية بلا ريب تحت حكم عبد الحميد. تحت يافطة الوحدة الإسلامية والإصلاحية السلفية، شرع عبد الحميد بترسيخ حضوره بوصفه خليفة في ثمانينيات القرن التاسع عشر، وأضفى أهمية أكبر على تدعيم الأرثوذكسية الإسلامية والتواؤم في أرجاء مملكته. في هذا الخصوص، كان العراق مصدر التهديد الرئيسي، حيث أدت الدعاية الإيرانية وتوطين القبائل البدوية في محيط النجف وكربلاء وتحويلها إلى التشيع، والأموال الضخمة المتولدة من عائدات الحج [إلى المقدسات الشيعية، م] والأعمال الجنائزية [الموتى من الشيعة الإيرانيين وغيرهم ممن يوصون بنقل رفاتهم أو دفنهم مباشرة في تربة النجف أو كربلاء- م]، إضافة إلى الهبات الدينية القادمة من بلاد بعيدة مثل الهند، إلى اتساع نطاق الجماعة الشيعية الإمامية (الاثني عشرية) منذ العقود الأولى للقرن. وفي حين سعى إلى التقارب مع الفقهاء الشيعة (المجتهدين) ورعاتهم الإيرانيين في الظاهر، طمح عبد الحميد في حقيقة الأمر إلى إضعاف نفوذهم الاجتماعي، فسمح بتعليم الشيعة المحليين في مدارس الدولة العثمانية، الأمر الذي قد يساعد في النهاية على تقليص الفوارق بين الجماعتين السنّية والشيعية، وأعاد تعريف

Empire 1876–1909 (London: I. B. Tauris, 1998), 93–95; Somel, Modernization of Public Education; Hans-Lukas Kieser, Der Verpasste Friede: Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei, 1839–1938 (Zürich: Chronos, 2000), 163–68, 170–78.

(5) Deringil, Well-Protected Domains, 104–6, 114–18; François Georgeon, Abdulhamid II: Le sultan calife (Paris: Fayard, 2003), 183–86, 207–12; Benjamin Fortna, Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire (Oxford: Oxford University Press, 2002), 48–60; Talhamy, "Missionary Activity," 229–31; Y.EE.KP 1/80.

العثمنة أو العضوية في الجماعة القومية العثمانية على أساس وحدة العالم المسلم، وقوّى ادعاءه الخاص بقيادة الإسلام العالمي. (إن جلالته السلطانية سيحقق من خلال التعليم)، يتنبأ تقرير كُتب حوالي 1891 عن السياسة المقترحة لتعليم السكان الشيعة في العراق وتحويلهم إلى المذهب السني، (أكثر مما حققه سلفه الشهير سليم الأول بالسيف).[6]

بالطبع، تم توسيع نطاق المبادرة الحكومية التي سمّيت لاحقًا (تصحيح عقائد)، ليشمل الجماعات غير الأرثوذكسية. في 1891-1892، قام العثمانيون بحملة كبيرة لتحويل الأكراد اليزيديين في شرق الأناضول إلى الإسلام الحنفي (المذهب الرسمي للإمبراطورية)، حيث بنوا المدارس والمساجد في المنطقة، بل اعتمدوا أيضًا على (الفرقة الإصلاحية) التابعة للجيش لفرض السنّية بالقوة إن اقتضت الضرورة. في السنوات اللاحقة، بُذلت جهود مماثلة للتحويل الديني شملت السكان الزيديين في اليمن، والعلويين Alevi والجماعات الأخرى في الأناضول الأوسط ومنطقة البحر الأسود، وما تبقى من الولايات البلقانية[7]. بطبيعة الحال، كان العلويون أحد الأهداف الرئيسة لحملة تصحيح العقائد هذه. بدءًا من تشرين الأول/ أكتوبر 1899 فصاعدًا، تشهد مجموعة هائلة من وثائق المحفوظات الأرشيفية مقدار الموارد التي أُنفقت لتعليم السكان العلويين، وحيثما ما أمكن، إعادة تعليمهم قواعد المذهب الحنفي[8]. في البداية، طلب مجلس الوزراء (مجلس وكلاء) الذي يضم في عضويته المفتي الأكبر (شيخ الإسلام)، أن تقوم حكومة اللاذقية ببناء عدد كاف من المدارس الابتدائية في السنجق وتعيين رجل دين سنّي معتَمد مفتشًا جوّالًا على المدارس بهدف منافسة الإرساليات المسيحية و(سحب النصيريين نحو دين الإسلام). أما التمويل فكان يجب أن يكون محليًّا، لكن

(6) Selim Deringil,(The Struggle against Shiism in Hamidian Iraq: A Study in Ottoman Counter-Propaganda), Die Welt des Islams 30 (1990): 45–62; see also Gökhan Çetinsaya, Ottoman Administration of Iraq, 1890–1908 (London: Routledge, 2006), 99–126; İsmail Safa Üstün, "The Ottoman Dilemma in Handling the Shi'i Challenge in Nineteenth-Century Iraq," in The Sunna and Shi'a in History: Division and Ecumenism in the Muslim Middle East, ed. Ofra Bengio and Meir Litvak (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 87–103.

(7) Deringil, Well-Protected Domains, 69–82; Kieser, Verpasste Friede, 168–70.

(8) Ortaylı, (Groupes hétérodoxes), 209–10; Deringil, Well-Protected Domains, 83–84; Somel, Modernization, 222–23; Uğur Akbulut, (Osmanlı Arşiv Belgelerinde Lazkiye Nusayrîleri (19. Yüzyıl)), Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 54 (2010): 119–22.

مع تخصيص خمسين بالمئة مما سُمي ضريبة المساهمة التعليمية (معارف حصه إعانه سي) لوزارة المعارف[9]. بعد أشهر عدة، في ربيع 1890، أشارت وزارة الداخلية في تقاريرها إلى قصر يلديز ببالغ الرضا (والمبالغة نوعًا ما) إلى أن خمسة عشر ألف علوي في اللاذقية وأربعين ألفًا في المرقب قد تحوّلوا إلى الإسلام؛ وعليه، ينبغي بناء مساجد ومدارس لهم؛ هذه المرة وافق مجلس الوزراء على التخلي عن حصته من الضريبة السابقة الذكر، وعلى دفعها إسهامًا منه في إنشاء هذه المؤسسات وتجهيزها[10]. فضلًا عن ذلك، صدرت أوامر ببناء مساجد ومدارس إضافية في مقاطعة صهيون على ضوء توقعات بتحول مزيد من الناس إلى الإسلام هناك[11]. وفي تموز/ يوليو 1893، أمرت وزارة الداخلية، آخذة بعين الاعتبار أن (سكان اللاذقية بأجمعهم تبنّوا المذهب الحنفي)، بإصدار ستين ألف بطاقة هوية جديدة (تذكرة tezkere) تُمنح مجانًا (مع تصحيح خانة الانتماء المذهبي فيها).[12]

لربما كان (تصحيح العقائد) سياسةً إمبراطورية مركزية، إلا أن الأعمال والتفاصيل كانت تعتمد على الموظفين المحليين. يُذكر أن محمد ضياء بيك الذي عمل متصرفًا للاذقية من 1885 إلى 1892 (ودفن في مقبرة الشيخ المغربي) أبدى حرصًا شديدًا على تحسين أحوال السكان العلويين[13]. وكما أثبت نجاتي ألكان Necati Alkan، استخدم رضا بيك سلطاته لإغلاق مدارس الإرساليات البروتستانتية في المنطقة، وفي بعض الحالات ردّ الأملاك إلى أصحابها العلويين الأصليين. وفي إثر ذلك، تقرّب منه عدد من المشايخ

(9) الأرشيف العثماني

MV 48 32.

وحول المساهمة الضريبيةانظر:

Somel, Modernization, 120–22, 145–53.

(10) الأرشيف العثماني

İ.DH 1182/92449, 92451; MV 54/37; DH.MKT 1741/10.

(11) الأرشيف العثماني

İ.MMS 114/4867; DH.MKT 1744/33.

(12) الأرشيف العثماني

İ.DH 1306/9.

(13) الطويل، تاريخ العلويين، 459؛ عثمان، تاريخ اللاذقية، 14-113؛ ساري، صفحات، 3-102

العلويين الذين رغبوا (بإرجاع) جماعتهم إلى الإسلام وانتشالها من (ركود الجهل) عن طريق المدارس والمساجد الحديثة، وقام هو من جانبه بالتوسط نيابة عنهم لدى إسطنبول غير مرّة[14]. على خلفية جهودهم في هذا المضمار، رُشّح كل من ضياء بيك ومفتش المدارس الابتدائية في اللاذقية الشيخ علي رشيد الميقاتي لتزكيةٍ رسمية[15]. في الوقت نفسه تقريبًا، أرسَل متصرف طرابلس حقّي باشا تقريرًا مطولًا إلى إسطنبول حول أفضل السبل لاستمالة علويي المرتفعات الجنوبية. فلم يكتف باقتراح بناء مساجد ومدارس أو كلية عسكرية، بل أصرّ على أهمية التعليم بالعربية والتركية على السواء، مع توصية منه بمنح مشايخ علويين رواتب ثابتة وغيرها من المكافآت لكسب ولائهم.[16]

بحسب تقديرات ضياء بيك، هناك أكثر من (120.000 من طائفة النصيرية ينتشرون بين الأناضول وعربستان، أي من جبال كوزان إلى جبل لبنان، في مقاطعتي اللاذقية وأنطاكية)، وكلهم يحتاجون إلى إعادة تعليمهم الإسلام[17]. لا يمكن عرض مشروع تصحيح العقائد بجميع تفاصيله في هذا المقام، لكن ثمّة نقطتان تستدعيان الاهتمام. النقطة الأولى هي المدى الذي بلغته الجهود في التركيز على علويي إقليم أضنة (كيليكية) وأنطاكية. فبينما واصل المسؤولون المحليون في اللاذقية الضغط لإنشاء المدارس (افتُتحت سبع مدارس أخرى في المرقب، وصهيون، وجبلة عام 1892، حملت كلّها صيغًا مختلفة من كلمة «حميد» في أسمائها) والإشارة إلى أعداد من دخلوا الإسلام بين

---

(14) الأرشيف العثماني

İ.MMS 113/4821; Y.PRK.UM 19/58;
Alkan, (Fighting for the Nusayrī Soul), 41 42, 45 46.

(15) الأرشيف العثماني

DH.MKT 1823/38; DH.MKT 1767/69; DH.MKT 1958/80.

(16) الأرشيف العثماني

Y.PRK.AZN 4/57.

(17) الأرشيف العثماني

Y.PRK.UM 19/70.

يروج دبلوماسي فرنسي معاصر (للشعب الأنصاري [النصيري]) كسوق واعد للأنسجة الفرنسية، ووضع رقمًا عاليًا يصعب تصديقه لتعدادهم في المنطقة (500,000). انظر: المراسلات القنصلية والتجارية/اللاذقية

CCC Lattaquié 5, fol. 31b (7 Feb. 1887).

السكان العلويين[18]، فإن القسم الأعظم من وثائق الأرشيف العثماني خلال تسعينيات القرن التاسع عشر تتعلق بمناطق خارج ولاية بيروت. ولذلك أسباب عدة، منها أن نشاط الإرساليات البروتستانتية كان قد تقلص بدرجة كبيرة في ذلك الوقت، وتشير التقارير العثمانية إلى مشكلة واحدة فقط تتعلق بتنصير العلويين على يد راهب كاثوليكي في صافيتا خلال تشرين الثاني/ نوفمبر 1894[19]. (اللافت أن رئاسة الوزراء الإمبراطورية أصدرت أوامرها بعد أسابيع عدة للتحقيق في ما ورد إليها من تقارير عن استمرار بعض العلويين بتأجير بناتهم كخادمات منزليات في اللاذقية، وتحريم ذلك إن اقتضت الضرورة، مما يشير إلى استمرار حساسية الحكومة الشديدة إزاء أي انتقادات بهذا الشأن)[20]. من ناحية أخرى، واصل الأميركيون في أضنة، ومرسين، والسويدية افتتاح المدارس من دون توقف، ومن دون ترخيص في الأحيان معظمها، مستهدفين، بحسب ما تشير الدلائل، المجتمعين العلوي والأرمني[21]. تحت ضغط الحضور الأميركي المتزايد اضطرت السلطات في ما يبدو إلى وضع الإقليم في مركز اهتمامها: بناءً على الوثائق المتوافرة، فإن أكثر المشكلات التي كانت تواجه الحكومة تعقيدًا خلال تلك السنوات، وهي واحدة من مشكلات عدة جديرة بلا شك بالتقصي في الأرشيفات الأميركية، هي تلك المتعلقة بمدرسة الدكتور ميثيني Metheny في مرسين، حيث ذكر أن ثلاث فتيات علويات من أسرة واحدة (اختُطفنَ) في 1893 وأرسلن إلى الولايات

(18) الأرشيف العثماني

Y.A.HUS 266/97; MF.MKT 162/54; MF.MKT 174/24.

(19) الأرشيف العثماني

Y.PRK.MŞ 5/83.

استمرت حوالي ثلاثين فتاة علوية بتلقى تعليمهنّ مجانًا في مدرسة الإرسالية الأنجلو-أميركية في اللاذقية. انظر: مراسلات القنصل السياسية/ تركيا- بيروت

CPC Turquie-Beyrouth 40, fol. 88b–89a.

(20) الأرشيف العثماني

MV 83 72.

(21) الأرشيف العثماني

Y.MTV 87 44; DH.TMIK.M 168/7.

المتحدة لتعليمهنّ هناك خلافًا لرغبة ذويهنّ ورغبة المسؤولين المحليين.[22]

أما المسألة الثانية، والمرتبطة بالأولى، فهي أن كثيرًا من التدابير المتعلقة بالعلويين في الشمال التي كانت تهتم ظاهريًا بانتمائهم الديني، كانت في الحقيقة تهتم في المقام الأول باندماجهم الاجتماعي. بخلاف التكوينات العشائرية الإقطاعية التقليدية تحت زعامة الأعيان في جبال طرابلس، وحماة، واللاذقية، كان علويو أضنة وأنطاكية معظمهم من المهاجرين الجدد نسبيًا الذين جاؤوا عائلات منفردة للعمل في خدمة النظام المصري، أو مزارعين مستأجِرين في مزارع تجارية أكبر، فكانوا بالنتيجة أكثر قابلية للخضوع إلى تحكم الدولة. إلى حد ما، أصبح سهل تشوكوروفا في أضنة Çukurova، إلى حيث بدأ العلويون بالانتقال في عهد إبراهيم باشا، إقليمًا نموذجيًا للإصلاح مع ازدهار زراعة القطن التجاري في ستينيات القرن التاسع عشر، وذلك عندما استُخدمت الفرقة الإصلاحية لتوطين كثير من القبائل الإضافية من الأناضول بهدف تطوير واستغلال أفضل لإمكانات المنطقة الزراعية[23]. وفي أجزاء رئيسة من منطقة أنطاكية، كانت الهجرة العلوية نتيجة متأخرة لجهود التحديث العثمانية. أما بلدة إسكندرونة تحديدًا التي كانت واحدة من المنافذ البحرية لحلب منذ القرن السادس عشر، فقد تطورت إلى مرفأ تجاري كبير لكنها لم تجتذب أعدادًا متزايدة من المستوطنين العرب (العلويين) إلا في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، وذلك بعد تحسين الطريق السريع الذي يمر فوق وادي بيلان. ومن الغريب أن ناحية أرسوز التي استوطنها علويون (جنوبي إسكندرونة مباشرة) كانت أول بقعة في الإمبراطورية العثمانية اكتُشف فيها النفط عام 1880-1881. بعد عمليات سبرٍ إضافية، مُنح امتياز التنقيب عن النفط إلى مستثمرين عثمانيين في 1889، إلا أن الكمية المكتشفة كانت من الضآلة بحيث لم يكن الإنتاج التجاري مبررًا.[24]

(22) الأرشيف العثماني

BEO 314/23496, 23495; A.MKT.MHM 700/5; Y.PRK.MF 3/11; MF.MKT 237/20.

(23) Georgeon, Abdulhamid, 268; Uğur Pişmanlık, Tarsus İşçi Sınıfı Tarihi: 19. Yüzyıldan Günümüze (İstanbul: Yazılama, 2013), 25–59; see also Ali Sinan Bilgili, "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Adana, Tarsus ve Mersin Bölgesi Nusayrîleri (19–20. Yüzyıl)," Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 54 (2010): 52–54.

(24) Mehmet Tekin, Hatay Tarihi: Osmanlı Dönemi (Ankara: Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2000), 114–19.

كثير من الوثائق عن تلك المرحلة تناولت علويين من اللاذقية استقروا في أنطاكية والإسكندرون وتحولوا إلى الإسلام. المشكلة هي أنهم واجهوا ممانعة كبيرة من طرف السكان السنيين المحليين، تمامًا كما حدث في أنطاكية 1870، عندما كانوا يحاولون التعبّد في المساجد. في أواخر 1891، كتب علماء محليون إلى الحكومة في حلب زاعمين أن العلويين قد تحوّلوا ظاهريًا فقط لكنهم واظبوا على التمسك بمعتقداتهم التقليدية البدعية؛ وعلى وجه التحديد، كان ملاك الأراضي في منطقة أنطاكية الذين كان العلويون يعيشون في بساتينهم ومزارعهم بوصفهم مستأجِرين، يخشون أن العلويين يتظاهرون بالإسلام ليتمكنوا في النهاية من تملّك تلك الأراضي. أحيلت هذه القضية إلى إسطنبول، لكن الردّ جاء سريعًا من الفتوى خانة الإمبراطورية (مكتب شيخ الإسلام) ومن مجلس الدولة: حيث أن العلويين امتثلوا للإسلام، حتى لو كان ذلك من باب التقيّة، فلا يمكن إهدار حقهم في أداء صلواتهم، وينبغي عوضًا عن ذلك إنشاء مزيد من المساجد والمدارس في قراهم بما يضمن إرشادهم إلى المعتقد القويم على خير وجه وعدم ارتدادهم إلى الضلال. منوّها إلى أنه (لا يوجد شيء اسمه مسجد نصيري أو مدرسة نصيرية)، أمر مجلس الدولة بمتابعة إنشاء مؤسسات الدولة المتوقف منذ مدة طويلة، وعزل مفتي أنطاكية عن منصبه، واستبعاد أولئك المشايخ العلويين الذين استمروا في تضليل قومهم.[25]

على مدار خريف العام 1892 والنصف الأول من عام 1893، واصلت السلطات في إسطنبول إشرافها على إقامة مدارس جديدة في المنطقة، ومن أجل تخفيف العجوزات الدائمة في الميزانية، عمدت (موقتًا) إلى تكليف البلديات المحلية بدفع تكاليف البناء وأمرت بجمع أموال ومواد إضافية لهذا الغرض من السكان المحليين. وفي الوقت نفسه، شددت مرارًا على إمكانية انضمام الأطفال العلويين إلى المدارس الأخرى، وضرورة تعليمهم مع الأطفال المسلمين بما يمكنهم من استيعاب أساسيات الدين بصورة أفضل[26]. على الرغم من ذلك، لم تنقطع التوترات مع السنّيين في أنطاكية في

(25) الأرشيف العثماني

İ.MMS 130/5563; DH.MKT 1958/80; DH.MKT 1993/3;
Alkan, (Fighting for the Nusayrī Soul), 47–48.

(26) الأرشيف العثماني

MF.MKT 150/12; MV 73/38; BEO 142/10630; DH.MKT 2049/13; MF.MKT 181/109; MF.MKT 187/1; Y.PRK.

ما يبدو. ففي نيسان/ أبريل 1893، زعم تقرير لوزارة الداخلية حول الوضع هناك أن (بعض الأفراد الانتهازيين يحتجزون النصيريين للعمل لديهم كعبيد في حالة هي أقرب إلى الأسر) في المنطقة؛ عوضًا عن ذلك ينبغي اعتبارهم -كحال الزيديين في اليمن- أعضاءً كاملي العضوية في أمة الإسلام[27]. اتبع العثمانيون تجاه العلويين سياسة قامت في جوهرها على إلغاء التفرقة desegregation ولذلك كان لا بدّ في النهاية من دعمها بالقوة[28]: في تشرين الأول/ أكتوبر اللاحق، وعندما أعطى السلطان عبد الحميد مباركته في بداية السنة الدراسية، لتدشين خمس وعشرين مدرسة ابتدائية للعلويين في أنطاكية وخمس أخرى في إسكندرونة، أمرت وزارة الداخلية بإرسال وحدة من المشاة إلى المنطقة اتقاءً لحدوث أي اضطراب.[29]

لكن علاقة المهاجرين العلويين مع الجماعات الأخرى بقيت مثار قلق واهتمام. حصلت واقعة شهيرة في أضنة بمناسبة إحياء ليلة القَدر، وهي الأكثر قداسة عند المسلمين وتأتي في أواخر شهر رمضان، أواسط نيسان/ إبريل 1893، وذلك عندما طَرد حشدٌ غاضب (عصبة من الأرذال والحمقى التّرك) جماعة من العلويين جاءت إلى المسجد الكبير لزيارة أثرٍ من لحية النبيّ محفوظ هناك. لحسن الحظ، تدخّل بعض مشايخ السّنة من أهل بعد النظر الموجودين في المكان للحيلولة دون وقوع مزيد من العنف، وتمكنوا، مع جمال أفندي غريب زاده وهو أحد الوجهاء العلويين وموظف في المحكمة، من نزع فتيل الغضب في قرى طرسوس ومرسين العلوية حين تقدموا باقتراحٍ لإنشاء مزيد من المدارس والمساجد. سرعان ما وافق الباب العالي على الأمر وكافأ كلًّا منهم بوسام لقاء سلوكهم المدنيّ، مع تقريعهم على الرغم من ذلك لتأخرهم في تنبيه الدولة

MF 2/57.

(27) الأرشيف العثماني

BEO 294/21989; DH.MKT 31/9 i–ii.

(28) نرى أن الكاتب يشير هنا إلى حالة الأفارقة الأميركيين في الستينيات، حيث اضطرت الحكومة إلى تطبيق قوانين إلغاء التفرقة بالقوة. (المترجم).

(29) الأرشيف العثماني

MV 76/93; DH.MKT 31/9 iii–iv; İ.MF 2/10.

لهذه المسألة.[30] في أيلول/ سبتمبر 1896، وفي مثال مشابه، قامت جماعة من خمسين إلى ستين مجنّدًا سنيًّا من أنطاكية، جرى تجميعهم في إسكندرونة لإرسالهم إلى اليمن، بمهاجمة علويين في أحد المساجد بعد صلاة الجمعة، وشرعوا بضربهم وإهانتهم ثم اشتبكوا مع قوات الجندرمة والشرطة التي سارعت إلى التدخل. وقد تم إرسال إمدادات عسكرية لإعادة النظام إلى حين وصول سفن نقل الجنود إلى المرفأ[31]. بعد أشهر عدة، في آذار/ مارس 1897، تدخلت السلطات المحلية، هذه المرة في إثر تطور شجار نشب بين علويّ وأرمني إلى عراك مُعمّم تسبب في إغلاق سوق إسكندرونة.[32]

بقيت السياسات التعليمية لنظام عبد الحميد تجاه العلويين عملًا بعيدًا عن الاكتمال. وإذا كان (تصحيح العقائد) على رأس الأولويات في العام 1889، إلى حد بعيد بسبب التقارير التي أثارت المخاوف من تقدّم المد الشيعي في العراق، فقد استمر النقص المزمن في الأموال وتنامي التمييز على المستوى المحلي بإعاقة الاندماج العلوي الحقيقي. وفقًا للمؤرخ ورجل الدولة السابق يوسف الحكيم (1879-1969)، وهو أحد أبناء اللاذقية، سرعان ما ساءت أوضاع المدارس والمساجد التي بُنيت في عهد رضا بيك بعد وفاته أو تحولت إلى مساكن، وذلك مع استمرار تعرض علويي الجبال إلى الاضطهاد نفسه الذي تعرضوا إليه في الماضي على يد مسؤولين محليين[33]. أكدت وزارة المعارف في كانون الثاني/ يناير 1895 أن هذه المكاتب [المدارس الابتدائية، م] أمست فارغة، واقترحت تحويل بعضها إلى مدارس ثانوية (رشدية)[34]. أشار دليل الوزارة السنوي

(30) BEO 201/15050; Y.MTV 77/10;
Bilgili, (Adana, Tarsus ve Mersin Bölgesi), 57–58.

(31) الأرشيف العثماني
Y.A.HUS 358 80.

(32) الأرشيف العثماني
Y.PRK.UM 37/24; DH.TMIK.M 29/47.

(33) يوسف الحكيم، سورية والعهد العثماني (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1933)، 71-70.

(34) الأرشيف العثماني
MF.MKT 246/56; İ.MF 4/7.

(سِل نامه) للعام 1898 إلى أن ثلاث رشديات (ثانويات) فقط في المناطق الريفية للإقليم -ثانوية المرقب وتضم واحدًا وثلاثين تلميذًا، وثانوية جبلة وتضم ستة عشر، أما ثانوية صهيون فكانت متوقفة عن العمل[35]. في كانون الثاني/ يناير 1905، واصل مسؤولون تعليميون محليون تذمرهم نتيجة عدم إنجاز مدرستين ابتدائيتين لعلويي صافيتا صدر أمر ببنائهما قبل اثنتي عشر عامًا.[36]

في هذه الأثناء، باشرت السلطات الإقليمية في حلب بإجراء مراجعة مالية وتفتيش على المدارس التي بنيت لعلويي أنطاكية وإسكندرونة، وأوصت بخفض رواتب المعلمين لتقليل التكاليف. قوبل ذلك برفض مباشر من وزارة المعارف التي ارتأت من جانبها أن إرسال حلب للمفتشين المذكورين لم يكن إلّا هدرًا للمال[37]. من ناحية أخرى، أظهرت عمليات التفتيش دلائل على استمرار التعامل السيء مع السكان العلويين إجمالًا: في تشرين الأول/ أكتوبر 1897، أشار مدير المعارف الإقليمي في تقريره إلى أن كثيرًا من المدارس الرشدية في أنطاكية وإسكندرونة لم يكتمل إنجازها بعد، وإلى قيام المسؤولين المحليين بإجبار الأطفال العلويين على العمل في بنائها، حتى تحت التعذيب، ليحولوا بذلك دون انتظامهم في المدارس أو أدائهم للصلوات في المساجد. وفي منطقتي أرسوز والسويدية، حيث يشكل العلويون 90 في المئة من مجموع السكان، وحيث أبدوا حماسة كبيرة تجاه المدارس الجديدة، كان وجهاء من أنطاكية يستأجرون بلطجية لمهاجمة العلويين وتخويفهم، وذلك رغبةً منهم بإبقاء الأخيرين جهالًا حتى يستمروا بتشغيلهم كخدم. وبعد بضعة أشهر، أفاد حاكم حلب بأن المفتي كان يعرقل تحول العلويين إلى الإسلام إذ لم يكن ذلك ملائمًا لاحتياجات ملاك الأراضي المحليين الذين فضلوا إبقاءهم قيد السخرة.[38]

---

(35) Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye: İkinci Sene (Istanbul: Darü'l-Hilafeti'l-Aliye, 1899/1900), 1082.

(36) الأرشيف العثماني

MF.MKT 825/73.

(37) الأرشيف العثماني

MF.MKT 273/59; MF.MKT 333/21.

(38) الأرشيف العثماني

MF.MKT 374/12; Y.EE 132/38.

على الرغم من تعاظم المشكلات المالية خلال العقد التسعيني من القرن التاسع عشر، كما ذكر أكشين سومل Akşin Somel، استمرت الحكومة الحميدية بتسليط اهتمام خاص على التعليم العمومي في المناطق الطرفية ذات الحساسية السياسية[39]. في أوائل 1899، أشار قصر يلديز بقلق إلى أن بعض العلويين في منطقة أنطاكية هددوا بالتحول إلى المسيحية، وأمر الحكومة الإقليمية ووزارة المعارف بتجهيز موارد إضافية لإبقائهم في المدارس العثمانية[40]؛ وفي السنة اللاحقة، تقدم أهم الأئمة في إسكندرونة بالتماس إلى المحكمة، يذكرون فيه أن المدينة شهدت نموًا كبيرًا في السنوات الأخيرة وتحوّلَ عدد كبير من العلويين إلى الإسلام، وأن المسجد الكبير لم يعد قادرًا على استيعاب الجميع (اضطر جزء من المصلّين إلى أداء صلاتهم تحت المطر في الشارع الموحل)، وأن بناء مزيد من المساجد أصبح ضرورة[41]. خلال الوقت نفسه تقريبًا، في شباط/ فبراير 1900، ذكرت الوزارة أن المدارس في ريف اللاذقية بقيت فارغة بسبب نقص في عدد المدرّسين المؤهلين، وطالبت بإنشاء مدرسة داخلية في المدينة يمكن أن يقيم فيها الأولاد العلويون مجانًا. وفي أواخر تموز/ يوليو 1904، عندما توقف برنامج تصحيح العقائد في أرجاء الإمبراطورية الأخرى معظمها، واظبت وزارة الداخلية على مكافأة مسؤولي التعليم المحلي في أنطاكية وإسكندرونة على جهودهم في (تصويب معتقدات) السكان العلويين.[42]

الولاء والسيطرة

على الرغم من الجهود التي بُذلت في سبيل تعليم العلويين وتنويرهم دينيًا، بقي موقف السلطات العثمانية إزاء مصداقيتهم السياسية متضاربًا من دون ريب. مثلت المساجد

---

(39) Somel, Modernization, 159–60, 165.

(40) الأرشيف العثماني

Y.PRK.BŞK 58/35, 44; MF.MKT 437/33.

(41) الأرشيف العثماني

Y.PRK.AZJ 39 117.

(42) الأرشيف العثماني

MF.MKT 496/33; DH.MKT 866/56

والمدارس جانبًا واحدًا من جوانب الإستراتيجية الأوسع التي هدفت إلى ترويض وضبط أهل الابتداع وغيرهم من سكان الأرياف النائية وتحويلهم إلى أعضاء مطواعين ومنتجين في المجتمع؛ وكما في السابق، واستمر عدد كبير من الوثائق المتعلقة بالعلويين في المرحلة الحميدية بالتركيز على مسائل أكثر دنيوية من مثل قطع الطريق، والضرائب، والقبَلية. ففي صيف العام 1890 على سبيل المثال، ومع تأسيس المدارس الأولى في صهيون، تدخّل حاكم بيروت وموظفو وزارة العدل (عدليه نظارتي) للتوسط في حرب عشائرية بين علويين وعربٍ بدو في المنطقة، حيث رتبوا أن يقوم العلويون بدفع 40.000 قرش ديّة عن قتلى البدو متجنبين بذلك إجراء محاكمة جنائية[43]. وفي آذار 1892، أرسل حاكم سوريا عسكرًا لإخضاع عين الكروم في قضاء الحميدية غربي حماة، حيث التجأت عصابة شهيرة من اللصوص قدِمت من منطقة اللاذقية؛ وبعد شهرين فعل نظيره في بيروت الشيء نفسه ضد قطاع طرق مزعومين في القرداحة[44]. في حمص، اعتُقل أحد عشر علويًا بتهمة قتل اثنين من المسلمين في آذار/ مارس 1893، لكنهم تمكنوا من رشوة موظفي المحكمة المحلية من أجل إطلاق سراحهم، الأمر الذي دفع وزارة العدل إلى إجراء تحقيق عن تصرفات أولئك الموظفين[45]. في كانون الثاني/ يناير 1896، ذكر القنصل الفرنسي في بيروت أن علويي القرداحة انتفضوا احتجاجًا على الانتهاكات المستمرة من قبل جباة الضرائب الحكوميين، مما دعا حاكم اللاذقية إلى إرسال مئتين من جنود الاحتياط للإغارة على المقاطعة. كان الحاكم قد أكّد لإسطنبول أن العلويين جميعهم قد تحولوا إلى الإسلام ومن ثمّ أصبحوا طيّعين، لكن (هناك ما يدفعنا إلى الاعتقاد بأن هؤلاء الجبليين، حتى لو أصبحوا مسلمين في الظاهر، ما يزالون

(43) الأرشيف العثماني

İ.DH 1207/94486.

(44) الأرشيف العثماني

Y.A.HUS 257/26; DH.MKT 1981/40.

(45) الأرشيف العثماني

DH.MKT 2060/105.

ينفرون من تجشّم المظالم المفضوحة التي يرتكبها المسؤولون الأتراك بحقهم).[46]

لم تكن السياسة العثمانية حيال العلويين تحت حكم عبد الحميد مبنية على أساس ديني فقط، كما لم تكن قمعية فقط، بل سعت كذلك، كما في المراحل السابقة، إلى رفع كفاءة الإدارة المحلية واستيعاب السكان من خلال القيادات الأهلية. بوصفه حلًّا لمشكلة الفوضى المستمرة في عين الكروم، اقترحت وزارة الداخلية في كانون الأول/ ديسمبر 1892 تحويلها إلى مركز مقاطعة جديدة، تتمتع باستقلال تام في الميزانية بسلطة على ثلاث عشرة قرية مجاورة[47]؛ وبعد بضع سنوات عام 1901، كوفئ الشيخ العلوي إسماعيل الجُنيد برتبة ضابط (كابوجي باشي kapucı başı) لقاء خدمته المخلصة بوصفه عضوًا في المجلس الإداري لقضاء الحميدية[48]. وأذكر هنا مزيدًا من الأمثلة الأخرى: في أيلول/ سبتمبر 1895، طُلب إلى حكومة بيروت النظر في قضية غريبة بعض الشيء، حيث كان شيخ علوي من التلال فوق حصن الأكراد، بالتعاون مع أحد وجهاء طرابلس (الذي يرجح أنه كان على صلة بالمنظّر الديني أبو الهدى أفندي[49] صاحب النفوذ الكبير في إسطنبول)، يقوم بتحويل المياه عن القرى الواطئة مؤكدًا على ملكيته لها، الأمر الذي دفع آل الدندشلي وقبائل عربية محلية إلى تقديم التماس طالبين فيه المساعدة[50]. وبعد أعوام عدة، في نيسان/ أبريل 1899، جاء دور علويي اللاذقية الذين أطلقوا على أنفسهم الآن تسمية (طايفه هُدائيه taife-i hüdaiye) [أي طائفة الهدى، م]، للتقدم بالتماس إلى (محبوبهم الباديشاه) يستنكرون فيه الاضطهاد المستمر الذي يُلحقه بهم موظفّوه. من

---

(46) مراسلات القناصل السياسية /تركيا-بيروت

CPC Turquie-Beyrouth 40, fol. 8a–9a.

(47) الأرشيف العثماني

DH.MKT 2031/114; DH.MKT 2045/97.

(48) الأرشيف العثماني

DH.MKT 2522 65.

(49) يشير الكاتب هنا إلى العالم السوري أبو الهدى الصيادي الذي كان أحد المقربين من السلطان عبد الحميد.

(50) الأرشيف العثماني

DH.MKT 430.70.

المثير للاهتمام أنهم زعموا حينئذ أن تعداد أتباع تلك الطائفة يقارب 120.000، وتلك إحصائية مستمدّة طبعًا من مصادر رسمية سابقة[51]. ربما تغيرت خطابات الحكومة الإقليمية ومؤسساتها في غضون القرن التاسع عشر، من البلدات والالتزام الضريبي إلى المجالس البلدية، والإحصاءات السكانية، والتعليم، غير أن الأسباب الكامنة وراء الاعتراف بالعلويين وإدماجهم، بغض النظر عن معتقداتهم الحقيقية أو هويتهم المذهبية، لم تتغير في معظمها.

لعل مسألة التسجيل في أكثر المؤسسات تمثيلًا للطابع الحميدي، ونعني (المدرسة القبَلية) الإمبراطورية Aşiret Mektebi (عشيرة مكتبي)، خير مثال يعكس الازدواجية المستمرة في موقف الدولة من العلويين في أواخر العهد العثماني. تأسست هذه المدرسة في 1892، وهدفت إلى جمع أبناء مشايخ القبائل العربية الأبرز تحت رعاية عبد الحميد في إسطنبول، حيث سيُصار إلى تعليمهم التركية وحبّ المعتقد والوطن -كي ينالوا قسطًا (من نور المعرفة وثمار الحضارة) و(يُنتَشلوا من عتمة الجهل ومهاوي البربرية). في البداية، اختير عدد محدود من الفتيان تتراوح أعمارهم بين الثانية عشر والسادسة عشر من الولايات العربية الرئيسية، لكن سرعان ما تم قبول مزيد من أبناء الوجهاء الريفيين من كردستان، وألبانيا وجبل لبنان في إثر ارتفاع الطلب على المدرسة[52]. ولم يكن لأشهر عائلة علوية في القرن أن تتنحى جانبًا بالطبع: في كانون الأول/ ديسمبر 1892، بعد مدة وجيزة من افتتاح المدرسة، أحالت حكومة ولاية إيجة (جزاير بحرية Cezair-i Bahriye) طلبًا من محمد هواش بيك (أحد زعماء جبال النصيرية) (وقائد تمرد سابق)، المقيم حاليًا في منفاه في جزيرة رودوس، لتسجيل ابنه عابد وحفيده عبد العزيز[53]. وبدورها نقلت وزارة الداخلية الطلب إلى وزارة المعارف، لكن لا يبدو أن هناك أي دليل على قبول هذا الطلب. على العموم، بقيت عائلة هواش محل شبهة في إسطنبول.

(51) الأرشيف العثماني

DH.TMIK.S 26/31.

(52) Somel, Modernization, 238–40; see also Deringil, Well-Protected Domains, 101–4.

(53) الأرشيف العثماني

MF.MKT 164/159.

كان هواش واثنان من إخوته قد اعتقلوا أصلًا في العام 1883 لتواطئهم المستمر مع فرنسا، بحسب دبلوماسيين بريطانيين[54]. وحُكم عليهم بالسجن خمسة عشر عامًا أشغال شاقة على سفينة أو بالنفي بعد ثلاث سنوات من ذلك في 1886، وفي النهاية لم يستطع أخوا هواش الحصول على العفو مع السماح لهم بالعودة إلى موطنهم في سوريا إلا في أيار/ مايو 1901[55]. لم يلبث هؤلاء أن أثاروا الانتباه على خلفية عودتهم إلى (السلوك المشاكس) وكذلك سعيهم إلى إرجاع أبنائهم من رودوس. (لقد أُعلن رسميًا أكثر من مرة أن رجوع عائلة هواش بيك إلى وطنه سيكون مصدر قلق بالغ)، ولذلك أعربت وزارة الداخلية عن أسفها لعدم الفصل بين الأخوين حال إطلاق سراحهم من رودوس وأمرت حاكمَي سوريا وإيجة بإخطارها بالمستجدات المتعلقة كلها[56]. لا توجد مؤشرات إضافية حول تطور العلاقة بين العائلة والدولة العثمانية بعد ذلك؛ من المؤكد أن عزيز (عبد العزيز) هواش قد عاد إلى سوريا، وأنه سيقوم بقيادة الثورة العلوية ضد الاحتلال الفرنسي إلى جانب صالح العلي بعد عشرين عامًا.

من المؤكد أن شكوك السلطات تجاه العلويين قد تأثرت بالاضطرابات التي استفحلت في الأناضول أواسط تسعينيات القرن التاسع عشر، ولا سيما بالزخم المتزايد للأنشطة الثورية الأرمنية وبالمجازر المتكررة التي ارتكبتها القوات الكردية غير النظامية في الولايات الشرقية بحق المدنيين الأرمن بين عامي 1894–1896[57]. على الرغم من عدم وجود إشارة لهذا الأمر في التقارير الرسمية الصادرة حينذاك، فقد راجت إشاعات ضمن مجتمع حلب المسيحي/ الشرقي في آب/ أغسطس مفادها أن علويي القصير،

---

(54) أرشيف المكتب الخارجي البريطاني

FO 195 1448, 17 Aug., 13 Oct., 5 Nov. 1883.

(55) الأرشيف العثماني

DH.MKT 1865/20; DH.MKT 1919/122.

(56) الأرشيف العثماني

DH.MKT 2490/75.

(57) Stephen Duguid, (The Politics of Unity: Hamidian Policy in Eastern Anatolia), Middle Eastern Studies 9 (1973): 147–50; Georgeon, Abdulhamid, 286–95.

والجبل الأقرع، وجبل موسى، وجبال الأمنوس حول أنطاكية سينتفضون على الفور دعمًا للأرمن في تلك المنطقة[58]. لا شك أن السلطات أخذت شائعات من هذا القبيل على محمل الجد، ودليل ذلك أن الأوامرَ التي أُرسلت إلى حكومات حلب، وبغداد، والبصرة للحيلولة دون الاستيراد غير القانوني للبنادق ذات التلقيم اليدوي التي لعبت دورًا رئيسًا في الثورات الأرمنية آنذاك، تبعتها أوامر مماثلة إلى حكومات بيروت، طرابلس وغيرها من المنافذ الممتدة على الشريط الساحلي السوري، خشية أن تقع هذه البنادق في حوزة مثيري القلاقل من العلويين أو الدروز أو البدو[59]. بالنظر إلى جهود الدولة الحثيثة لإدماج العلويين في النظام التعليمي والجيش منذ عهد التنظيمات، فإنه من الصادم رؤية الشكوك التي أثيرت حول ضباط الجيش العلويين حتى في المراحل المتأخرة من القرن. خريف العام 1899 يبدو أن عبد الحميد الذي كان قد نجا بأعجوبة من محاولة اغتيال قام بها متطرفون أرمن في إسطنبول قبل بضع سنوات، قد طلب تطمينات بعدم وجود علويين ضمن حاشيته خلال زيارته المزمعة إلى بيروت. ولم يتأخر ضباط الجيش في دمشق بإرسال تطميناتهم إلى قصر يلديز بهذا الخصوص.[60]

خلال الأعوام الأخيرة من حكم عبد الحميد، يبدو أن سياسة الحكومة الإمبراطورية تجاه العلويين لم تكن منشغلة بالتعليم أو تصويب المعتقد الديني بقدر انشغالها بالمحافظة على القانون والنظام. من هذا المنظور، ليس ثمة فرق يُذكر بين المرحلة الحميدية المتأخرة والنظام الواضح التقدمية للجنة الاتحاد والترقي الذي استولى على السلطة وأعاد العمل بالدستور العثماني في 1908. على مدار السنوات الأولى من القرن العشرين، عملت السلطات على مكافحة معضلة قطع الطرق في الجبال الساحلية، وهي مشكلة لم تحُل بالطبع من تبعات سياسية. وهكذا وفي صيف العام 1901، اندلعت حرب عشائرية كبرى بين علويين من جنوب صافيتا وبَكوات (جمع بيك) عكار الذين كانوا يغزون القرى العلوية ويستولون على

(58) Poche-Marcopoli Archives, Aleppo: FP 2005, 17 Aug. 1895.

(59) الأرشيف العثماني

DH.MKT 1823/38; DH.MKT 2204/18; DH.MKT 2251/77.

(60) الأرشيف العثماني

Y.PRK.MYD 22/105; Y.PRK.ASK 157/45; Y.PRK.BŞK 61/45.

مواشيها. وفقًا للقنصل الفرنسي في بيروت، سمح العثمانيون أكثر فأكثر لبكوات عكار وآل الدندشلي بالهيمنة على المنطقة ليشكلوا حاجزًا ضد المسيحيين والعلويين المحليين المشكوك بولائهم، الأمر الذي دفع الفرنسيين إلى التدخل بقوة لصالح وجهاء صافيتا المسيحيين الذين اتُهموا بالتحريض على هذا النزاع[61]. في أيلول/ سبتمبر 1904، استعرضت وزارة الخارجية في إسطنبول التماسًا تقدمت به أرملتا اثنين من ضحايا قاطعَي الطريق العلويَين المتمركزَين في صافيتا، وهما إسكندر آغا الموعي وأخوه سليم آغا اللذَين كانا يعيثان فسادًا في الطرق ويغيران على قرى المنطقة[62]. وإلى الشمال الأبعد، شكلت حكومتا حلب وبيروت فرقة عسكرية مشتركة صيف العام 1902 لقتال قطاع طرق من اللاذقية وصهيون كانوا يهاجمون القرى المحيطة بجسر الشغور على الحدود بين الولايتين[63]. كانت تلك المنطقة ذات موقع إستراتيجي، فهي نقطة التقاء واديي نهر العاصي ونهر الكبير، لكن إخضاعها إلى المراقبة كان صعبًا جدًا. في نيسان/ أبريل 1909، طلب السلطان شخصيًا من وزارة الداخلية إجراء تحقيق حول تقارير عن أعمال نهب يقوم بها علويون في منطقة الجسر (على طريق الحج القديم من بياس وأنطاكية)؛ وحتى أواخر تموز/ يوليو 1915 كانت الوزارة تمنح جوائز نقدية للضباط الذين أسهموا في إلقاء القبض على قاطع الطريق العلوي عاطف بن كيلوش Ahtif ibn Kiloş (أو عاطف بن قيلش) وأحد أعوانه عند جسر الشغور.[64]

تتضح التحديات التي جابهت الدولة في مساعيها لإرساء سيطرتها خلال تلك المدة على خير وجه في الملف الموسع الذي يتناول تأسيس موقع عسكري في مقاطعة الكلبية. في نيسان/ أبريل 1900، عقب توجيهات من الحكومة المركزية تقضي بوضع جنود

---

(61) أرشيف وزارة الخارجية الفرنسي، المراسلات السياسية والتجارية/ تركيا، السلسلة الجديدة [NS]

[NS] Turquie 108, fol. 62a–69a.

(62) الأرشيف العثماني

DH.TMIK.M 182/69, 75.

(63) الأرشيف العثماني

DH.MKT 529 38.

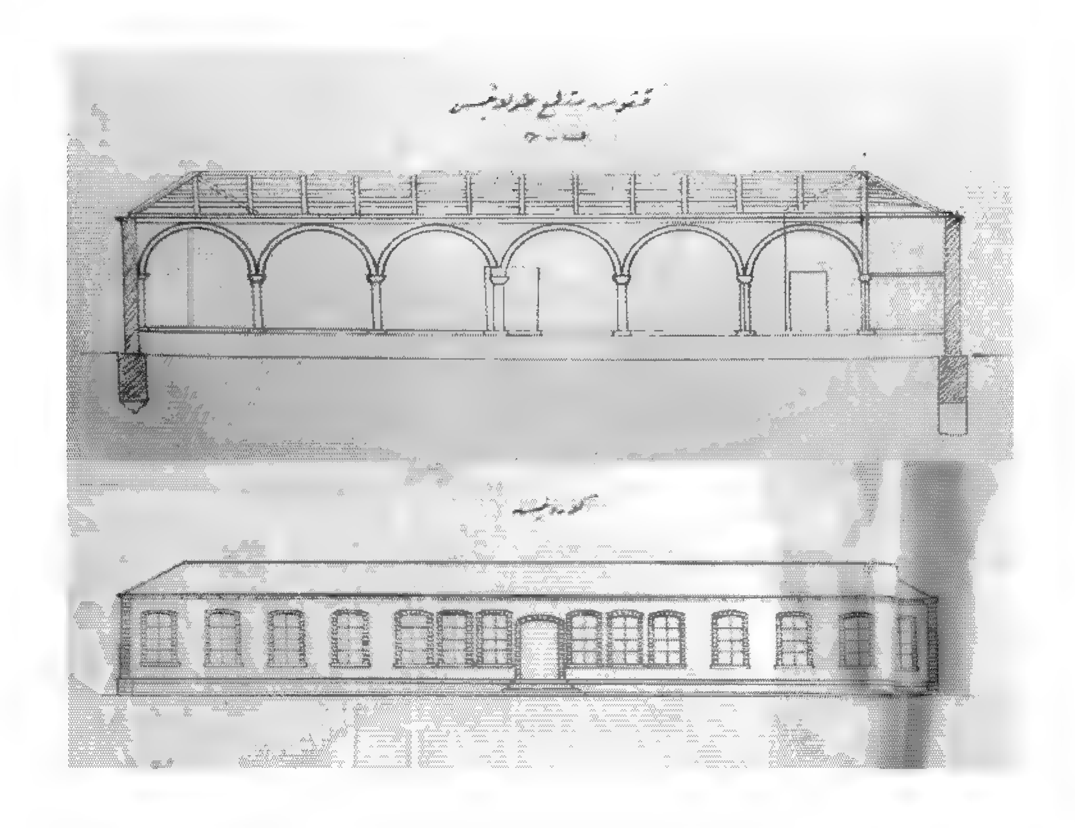
(64) الأرشيف العثماني

Y.EE 36/55; DH.EUM.4.Şb 2/57.

في المناطق المتمردة، أوصى قائم مقام جبلة وعدد من أعضاء المجلس الإداري هناك في رسالة إلى حاكم اللاذقية بإنشاء قِشلة kışla (ثكنة عسكرية) أو كراكون (كراكول خانه، مركز شرطة) في القرداحة (بسبب موقعها المنيع وفظاظة سكانها)، بما يضع حدًّا (لأعمال العنف والعدوان التي دأبوا على ارتكابها ضد بعضهم، والنزاعات وعمليات القتل بينهم وبين سكان القرى المجاورة، وسرقتهم للمواشي وحرقهم للمحاصيل، سواءً تلك التي تخص أعداءهم أم سكانًا آخرين في المنطقة)[65]. وُضع هذا المقترح الذي لم يتطرق إلى هوية السكان الطائفية مطلقًا، قيد الدراسة أشهرًا عدة على المستوى الإقليمي. وفي آب/ أغسطس 1901، قدّم مهندس البنية التحتية (نافعة لري مهندسي) للاذقية تفصيلًا للكلفة التقديرية ومخططًا معماريًا لثكنات يمكنها استيعاب مئة من الرجال. بعد ذلك أحال حاكم بيروت هذه المعطيات إلى القيادة العليا (سرعسكرليك) في إسطنبول، مرفقة بمقترح لوزارة الداخلية يوصي بجعل القرداحة مركز ناحية، مما سيسهّل تأمين التمويل الضروري. وهنا آلَ المخطط إلى نهاية غير متوقعة: ففي نيسان/ أبريل 1902، أوضح مكتب الأركان العامة (عموم أركان حربية) أن قواته ما تزال مشغولة بحماية الساحل، وملاحقة قطاع الطرق، ودعم السلطات المحلية، وليس بمقدورها توفير أي رجال للمركز العسكري الجديد في القرداحة. وبحسب علمنا، لم يُبنَ أي شيء مماثل لرسومات المخطط الأولي مطلقًا.

(65) الأرشيف العثماني

DH.TMIK.S 36/50; see also İ.DH 944/74757.



الشكل (1 . 6) مخططات مركز الشرطة أعدّ للقرداحة (نظارة الداخلية. لجنة تسريع المعاملات والإصلاحات)

تجلت مخاوف حكومة عبد الحميد إزاء الجماعات المشابهة للعلويين في برنامجها الواسع الخاص بالرقابة على المطبوعات والتجسس الداخلي[66]. في أيلول/ سبتمبر 1898 على سبيل المثال، حظرت وزارة الداخلية تداول عدد من الدراسات الدينية والإثنوغرافية المنشورة في إنكلترا وفرنسا، بما في ذلك أعمال صموئيل لايد: اللغز الأسيوي Asian Mystery والأنصارية والإسماعيلية: زيارة إلى الفرق السرية في شمال سورية Ansyreeh and Ismaleeh: A visit to the Secret Sects of Northern Syria.[67]

(66) Georgeon, Abdulhamid, 159–64.

(67) الأرشيف العثماني

وفي أيار/ مايو 1902، أُرسل مفوّض استثنائي من الشرطة إلى القاهرة للتحقيق في أمر أحد علويي أضنة كان قد انتقل مؤخرًا إلى هناك وعمل على نشر الأناضولي Anadolı (أناضولي)، وهي صحيفة تنتقد السلطنة، وفيها شجب بقسوة شتى الأعمال المشينة التي كانت السلطات في أضنة ترتكبها، ومنها مصادرة الأراضي والانتهاكات المستمرة بحق العلويين، وهو ما دفعه إلى المنفى. وقد قدّر مفوض الشرطة أن 70-80 في المئة من المزاعم ربما كانت صحيحة ومن الواجب إجراء تحقيقات أوسع بخصوصها في أضنة(68). ومن ناحية أخرى، أبقت الحكومة الإقليمية في سوريا قصر يلديز على اطلاع دائم بالأجانب الذين يجوبون الجبال الساحلية ويؤلّبون العلويين، أو بجهود الإرساليات الأجنبية العاملة على توسيع نفوذها(69). وفي حزيران/ يونيو 1914، أخطر مخبرٌ عُرف باسم (أحمد) البابَ العالي بأن اثنين من موظفي المحكمة يسعون إلى إشعال النزاعات بين العلويين والمسلمين في أنطاكية؛ وفي الشهر اللاحق، قبل أسبوعين فقط من اندلاع الحرب العالمية الأولى، تلقى مكتب الأمن العام (أمنيت عموميه مديريتي) خطابًا من وزارة العدل يفيد بأن مشايخ علويين من منطقة العمرانية التابعة لحماة كانوا يقوّضون سلطة الدولة من خلال تأثيرهم الشديد على أتباعهم، وأن من الواجب تقليصهم.(70)

تلمّح هذه المصادر إلى أن العثمانيين حاولوا في الوقت نفسه معالجة مخاوف العلويين في محاولة منهم تعزيز سيطرتهم على الجماعة. وأشار قائد حامية طرابلس في تشرين الأول/ أكتوبر 1902 إلى أن ما يقارب 150 علويًا يحتلون دار الحكومة المحلية (قناق) منذ سبعة أيام احتجاجًا على إساءة معاملتهم من قبل قائم مقام صافيتا؛ وفي النهاية دُعي

---

(68) الأرشيف العثماني DH.MKT 2110/24.

(69) الأرشيف العثماني Y.EE 129/79.

(70) الأرشيف العثماني Y.PRK.UM 49/76; Y.EE 43/103.

DH.EUM.EMN 80/21; DH.EUM.7.Şb 1/1.

زعماؤهم إلى القدوم إلى الحامية (لأن شكواهم ومظالمهم إذا لم تلقَ آذانًا صاغية، فلن يكون مستبعدًا وقوع حوادث تضرّ بالسلام العام خلافًا للرغبة الملَكية)[71]. بسبب ازدياد استيائهم من مسؤولي الدولة المحليين، أخذ العلويون يلجؤون أكثر فأكثر إلى إرسال العرائض للحكومة المركزية عن طريق التلغراف. وهكذا تسلمت وزارة الداخلية في أيار/ مايو 1907 برقية من اللاذقية من علي بن درويش صقر يصف فيها، بلغة عامية ثقيلة، كيف أدت الخلافات الأهلية إلى إتلاف محاصيلهم في مقاطعتي بيت الشلف والمهالبة تلك السنة: إذا لم يُمنح الفلاحون عفوًا من الضرائب، وهو ما ترفضه الحكومة، فإنهم سيهجرون حقولهم ويرحلون[72]. وفي إحدى المرات، طلب علويون من حماة المساعدة بعد قيام بدو من قبيلة خليفة باجتياح قراهم[73]. في آذار/ مارس 1909، تقدم علويون من اللاذقية بشكوى حول تعرضهم إلى التمييز مجددًا واستبعادهم من الخدمة في المجالس الإدارية والقضائية على مستوى السنجق والقضاء، خلافًا لما عدّوه (حقًا دستوريًا) لهم[74]. كما هو الحال دائمًا، شكل نقص الموارد العائق الرئيس أمام الجهود العثمانية لإدماج العلويين على نحو أفضل. إن المعضلات التي كانت السلطات تصادفها أحيانًا في حكم العلويين وفق المعايير الحديثة التي أرستها تمثلت خير تمثيل في واحدة من أواخر قضايا أيلول/ سبتمبر 1913، حيث أعلمَ مسؤولون في بيروت مجلسَ الوزراء الإمبراطوري (مجلس الوكلاء) بنقص الوسائل التي تمكنهم من إحضار وملاحقة ما يربو عن 280 فردًا من عشيرتي القراحلة والخياطين كانوا قد انخرطوا في حرب ضروس (خلفت عددًا كبيرًا من القتلى والجرحى) في مقاطعة جبلة قبل سنتين. واقترحوا بدلًا عن ذلك (حل القضية والفصل فيها بناءً على الأحكام العشائرية)،

(71) الأرشيف العثماني

Y.MTV 235/127.

(72) الأرشيف العثماني

DH.TMIK.M 244/40.

(73) الأرشيف العثماني

DH.MKT 2647/38.

(74) الأرشيف العثماني

DH.MKT 2792/76.

بمعنى أن يُطلق سراح المتخاصمين ليقوموا بتسوية الأمور بين بعضهم بعضًا. مع إقراره بأن زمنًا طويلًا قد انقضى (وأن قوات الجندرمة المحلية تراخت في أداء واجباتها)، ارتأى المجلس على الرغم من ذلك (أنه ليس من الحصافة إطلاق سراح الأشخاص الموقوفين إذ يُعد هذا فشلًا في إحقاق العدل)، وطلب من السلطات الإقليمية متابعة القضية.[75]

بذلت حكومة لجنة الاتحاد والترقي جهودًا عشوائية نوعًا ما لإدماج العلويين امتدت حتى اندلاع الحرب العالمية الأولى[76]. من دون شك، ألحقت هذه الحرب بؤسًا شديدًا بسكان غربي سوريا كافة، حيث أسفر التجنيد الإجباري، والمصادرات باسم الجيش، وإجبار الناس على بيع الأغذية الأساسية للحكومة بأسعار منخفضة ومفروضة فرضًا عن مجاعة حادّة وانتشار الأمراض المميتة مثل حمى التيفوئيد. وكما هو الحال دائمًا، فإن نزيف الموارد الشحيحة لصالح المراكز السياسية والاقتصادية الرئيسية في الساحل ترك المناطق الريفية عرضة للمخاطر. خلت أراضٍ بأكملها في لبنان وجبال العلويين من السكان خلال الحرب، ووقعت المنطقة الأخيرة في شرك فقر أشد نظرًا لتخلّفها الواضح. يذكر الطويل الذي كان شاهدًا على الأحداث أن لجنة الغذاء الحكومية في أضنة، المسيطرة على مبيعات الخبز، منعت توزيعه في الأحياء العلوية، في حين سيقَ كثير من الرجال العلويين إلى الفرقة العسكرية السادسة عشرة سيئة الصيت التي أرسلت إلى ساحات الموت في جنق قلعة Çanakkale.[77]

في هذا السياق من البؤس المعمم والسخط على العثمانيين تحديدًا، أولى جمال باشا قائد الجيش السادس وحاكم عموم سوريا خلال الحرب، اهتمامًا خاصًا باسترضاء بعض الزعماء العلويين. في اللاذقية على سبيل المثال، صُودرت ممتلكات الوجهاء

(75) الأرشيف العثماني

MV 180 30.

(76) يشير تقرير حالة مطول عن ولاية اللاذقية قُدم إلى الجيش الرابع في سوريا في بداية الحرب إلى أن النصيريين ما زالوا يعيشون في حالة جهل وفقر تحت سيطرة مقدّميهم، في حين إن (المقدّسات كالوطن، الحكومة، والجيش لم تبدأ بعد بإلهامهم أمور أي شيء). وانظر أرشيف إدارة الأركان في أنقرة ATASE، مجموعة الحرب العالمية الأولى [BDH]

.BDH 170-736

(77) الطويل، تاريخ العلويين، 68-462.

المسيحيين الذين نزحوا عن المدينة تحت رعاية الفرنسيين ليُعاد توزيعها، بطرائق قانونية ملتوية غالبًا، على زعماء القرى والأحياء المحلية. وكان صقر خير بيك أحد المستفيدين الرئيسيين من عمليات المصادرة هذه[78]. فوق ذلك، شعر جمال باشا بالقلق خشية تحالف الوجهاء العلويين مع الحركة القومية العربية التي تتبلور في بيروت ودمشق، أو مع (الثورة العربية) التي بدأت تحت قيادة الشريف حسين في مكة. في آب/ أغسطس 1916، أشار حاكم مقاطعة بيروت إلى اعتقال عمر الرافعي، أحد الشخصيات القومية الشابة من طرابلس، على خلفية الاشتباه بتنظيمه لاجتماعاتٍ سرية مع مناصري القضية العربية في بيروت. يقدم تقريره (أي الحاكم) المكتوب بلغة عصرية مباشرة وواضحة بصورة ملفتة، واحدًا من التقييمات الأخيرة لموقف العلويين بوصفهم رعايا عثمانيين:

أُلقي القبض على الشخص المذكور وهو رهن الاعتقال. وسأرسل نتائجَ استجوابه بالبريد. ليس ثمة تغير في الحالة المزاجية والوضع العام في طرابلس، كما أن المناطق المحيطة آمنة وهادئة. إن الشريف [حسين] على اتصال مع العشائر النصيرية في اللاذقية من خلال أحد الوسطاء، وأعتقد أنه يحاول الحصول على [دعمهم]. لقد أرسلت توجيهاتي إلى المنطقة وسأعود إلى المدينة في الغد. وقد اتُّخذ ما يلزم بالتعاون مع فخامته، القائد [جمال] باشا، لإرضاء مشايخ النصيرية. إلا أنه سيكون من الضروري تقديم هدية قيّمة لكل منهم باسم الحكومة، وأرى أن تأثير الهدايا سيكون جيدًا للغاية إذا أُضيف إليها بعض المال.[79]

بعد أسابيع عدة، أوصت وزارة الداخلية بمنح النيشان المجيدي إلى عدد من الأعيان الريفيين في اللاذقية ومنهم زعيم بني علي واثنين من المشايخ العلويين لقاء (خدمتهم وولائهم البعيد عن أية شبهة)[80]. شهد الوقت نفسه تقريبًا تحويلَ أموالٍ إلى بيروت

---

(78) عثمان، تاريخ اللاذقية، 23-122.

(79) الأرشيف العثماني

DH.EUM.4.Şb 7/39.

(80) الأرشيف العثماني

İ.DUİT 66/52.

سرًا ليُصار إلى توزيعها على مشايخ علويين في الولاية(81). ويبدو أن سياسة الاستيعاب هذا استمرت حتى نهاية الحرب. في تشرين الثاني/ نوفمبر 1918، بعد شهر كامل من هدنة مودروس، عمل السلطان محمد وحيد الدين بتوصية وزارة الحربية وكافأ الشيخ معروف أفندي، أحد الوجهاء والملّاك العلويين البارزين من السويدية قرب أنطاكية، بنيشان مجيدي من الدرجة الخامسة(82). على الرغم من أن الإمبراطورية كانت تلفظ أنفاسها الأخيرة، فقد أسهم هذا الإجراء في تأمين منافع مهمة على المدى الطويل: ففي ثلاثينيات القرن العشرين، كما سنرى لاحقًا، أيّدت عائلة معروف بحماسة شديدة ضم مقاطعة إسكندرونة إلى الجمهورية التركية.

بالنتيجة، أثبتت سياسات الدولة تجاه العلويين في نهاية عهد عبد الحميد وفي عهد تركيا الفتاة مرارًا وتكرارًا أن التعامل معهم بقي مشوبًا بالريبة والشك وأنهم (لم يكونوا يُعدوا بعد) مواطنين متمتعين بكامل الأهلية والمساواة. ولم يكن للدين شأن يُذكر في هذا المقام. على أية حال، لقد وفّر برنامج (تصحيح العقائد) فرصةً لنشر أيديولوجيا الدولة العثمانية من خلال أداة التعليم الحديث، وهي فرصة استغلتها بلهفة نسبة معتبرة من الكتلة السكانية العلوية. في بعض الحالات، تحوّل العلويون إلى الإسلام طوعًا أو وجدوا طريقة أخرى لإثبات ولاءهم للدولة الإمبراطورية؛ وفي حالات كثيرة أخرى، تفيد مصادرنا بأن هويتهم المذهبية لم تكن وثيقة الصلة بأكثر المشاغل إلحاحًا مثل حفظ النظام والدفاع عن سلامة الإمبراطورية. بالأحرى، فإن العوامل التي تضافرت ضد تحرير وإدماج العلويين بوصفهم مواطنين خلال سنوات تراجع الحكم العثماني كانت في الحقيقة جملة من العوامل السياسية والاقتصادية المترابطة: تفاقُم الحالة الكارثية للإمبراطورية على المستوى الدولي بالتوازي مع تنامي المخاوف والعداوات ضمن المجتمع المحلي تجاه جماعات، مثل الأرمن، بدت مستفيدة من المصالح الأجنبية؛ واستمرار نفوذ قيادات الأعيان المحليين، علويين أو غير علويين، الذين استمروا مصممين على حماية

---

(81) الأرشيف العثماني

DH.EUM.4.Şb 7/60; DH.ŞFR 531/87; DH.ŞFR 68/8.

(82) الأرشيف العثماني

İ.DUİT 68/20.

سلطتهم الاجتماعية-الاقتصادية في المنطقة؛ والسياسات القاسية التي انتهجتها لجنة الاتحاد والترقي في الولايات التي ترافقت مع صعود الأيديولوجيا القومية العربية التي أخذ العلويون بالتماهي معها جزئيًا؛ وربما، قبل كل شيء العجز الدائم في موارد الدولة اللازمة لمواجهة هذه التحديات وتحقيق الوعود والتطلعات التي رفعت إصلاحات العلمَنة من سويتها في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

ثمة ما يغري في اعتبار المعارضة العنيفة التي استمر العلويون في مواجهتها على المستوى المحلي ضد تحوّلهم الديني واستخدامهم المساجد والمدارس أو انتخابهم في المجالس الإقليمية تعبيرًا عن عداوات مذهبية أو عشائرية قديمة لا سبيل إلى تجاوزها إلا من خلال حكم مستنير في ظل سلطة مركزية قوية. ينطبق ذلك من دون شك على رؤية العثمانيين أنفسِهم (لمهمتّهم التحديثية) في الإقليم، وفقًا لمحاججة أسامة مقدسي في ما يتعلق بجبل لبنان، وقد رأوا أنهم يفعلون ذلك من خلال جلب حكومة حديثة إلى مجتمع عدّوه متخلفًا ستدمره الصراعات المحلية إلى الأبد[83]. قدّم العثمانية الفهم نفسه لحال المرتفعات الساحلية إلى الشمال: ففي تقرير شامل عن ولاية بيروت، أمر الباب العالي بإعداده ونشره بالعربية والتركية معًا في أيلول/ سبتمبر 1917، قدم مفتّشان من وزارة المعارف عرضًا مفصلًا ومطولًا لغرائب العلويين الدينية، نزعتهم العشائرية، وفقرهم الاقتصادي، وألقيا باللائمة فيه على وجهاء الأقاليم بسبب مداومتهم على استغلال الفلاحين، ثم طالبا بأن تسارع الحكومة باتخاذ مزيد من الإجراءات لانتشال العلويين وغيرهم من حالة البربرية والجور هذه.[84]

على الرغم من ذلك، لم يكن الصراع الذي واجهه المجتمع العلوي أواخر العهد العثماني مرتبطًا بتذليل تحيزات دينية وقَبلية أبدية بقدر ارتباطه بالمنافسة على الموارد الحديثة واضحة الحداثة. نتج الصراع مع الجيران أو ملاكي الأراضي أو المنافسين المحليين السنة الذي تجلّى غالبًا في خطاب مذهبي، بالدرجة الأولى عن الهجرة الواسعة للعمالة العلوية إلى المراكز الصناعية الجديدة في طرسوس، ومرسين، وإسكندرونة؛ وعن العبودية

(83) Makdisi, Culture of Sectarianism, 28, 147–49, 151–52.

(84) Mehmed Behcet and Refik Temimi, Beyrut Vilayeti, vol. 2, Şemal Kısmı (Beirut: Vilayet Matbaası, 1917), 120–61, 221–24. Hanssen, Fin de Siècle, 80–81.

المأجورة[85] للعلويين في مزارع القطن التجارية الضخمة في تشوكوروفا Çukurova أو سهل العمق Amık قرب أنطاكية؛ وعن النزاعات القانونية حول الملكيات الريفية (التي أصبحت نفسها سلعةً منذ العام 1858) أو حول حقوق السقاية في المشاريع الزراعية الجديدة على المرتفعات. حتى في تجارة القطع الأثرية -وهي بالتعريف أحد أكثر الأنشطة التجارية (حداثةً) على الإطلاق- كان العلويون جزءًا من المنافسة: ففي تشرين الثاني/ نوفمبر 1902، تقدّم واحدٌ من ملاكي الأراضي في أرسوز قرب إسكندرونة بشكوى إلى وزارة المعارف تفيد بأن شيخًا علويًا ومساعديه استخرجوا من حقله ليلًا عمودًا أثريًا وبضع عملات وقطع أثرية أخرى، وطالب بحصة عادلة من قيمة المستخرجات (أرسلت وزارة المعارف من فورها أوامر إلى حلب تقضي بمصادرة الآثار لصالح الدولة)[86]. عُرضت هذه الصراعات، إلى جانب المطالب والشكاوى السياسية المتعلقة بها، على سلطات الدولة من خلال وسائط عصرية أيضًا: إرسال العرائض باستخدام التلغراف، والطعن بنتائج الانتخابات، والإشارة إلى الحقوق الدستورية، وإعلان (الولاء) sadakat، وكانت كلها جزءًا من علبة أدوات الخطاب السياسي العثماني في السنوات الأخيرة من عمر الإمبراطورية. وعلى هذا النحو، لم يوجد قطّ تعارضٌ ثنائي بسيط بين (العلويين) و(الدولة) أو بين (العلويين) و(السنّة) على المستوى المجتمعي، بل ما كان هو مسألة أي فاعلين علويين كانوا مستفيدين من أية علاقات زبائنية مع أي مسؤول في الدولة أو أي شركاء تجاريين؟ مع مضي الزمن، تغيرت صورة هذه العلاقات كثيرًا من الالتزام الضريبي إلى المُزارعة التجارية، أو التجنيد العسكري الإلزامي، أو التسجيل في المدارس، أو المنصب السياسي المحلي. فوق كل شيء، بقيت هذه العلاقات، وأكثر من أي عامل ديني أو قبَلي آخر، العامل المحدّد لوضع العلويين في مواجهة بقية المجتمع في المدة الأخيرة من العهد العثماني وصولًا إلى الانتداب والحقبة الجمهورية المبكرة.

(85) wage slavery:

مصطلح يستخدم لوصف الأشخاص الذي يعتمدون في تحصيل قوتهم كليًا على الأجر حيث تغدو بعض أشكال عمالة الأجر (أو كلها) أقرب إلى الاسترقاق. (المترجم).

(86) الأرشيف العثماني

MF.MKT 672/36- 48.

اليقظة العلوية

أحدثت الآفاق الاجتماعية والاقتصادية الجديدة المفتوحة أمام العلويين في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تغيرات مهمة داخل المجتمع العلوي نفسه. حتى هذه المرحلة، تعرضنا إلى دراسة المجتمع العلوي كما قدمته لنا مصادر الآخرين مثل الأرشيفات المعيارية للسلطة الإمبراطورية، والكتابات التاريخية الميالة في معظمها إلى الازدراء التي كتبتها نخب مدينية، وتقارير المراقبين الأجانب المدفوعين بمصالحهم الخاصة. شهدت العقود الأخيرة من الحكم العثماني زيادة ملحوظة في الإنتاج الأدبي لدى العلويين أنفسهم. لعبت هذه الأدبيات، كمثيلاتها من حقبة النهضة العربية التي كانت جزءًا منها، دورًا غير مسبوق في تعريف هوية المجتمع ورسم حدودها. كان سواد الأدبيات العلوية في ما مضى دينيًا وشِعريًا، غير أن طبقةً جديدة من المثقفين العلمانيين، أمثال حسين ميهوب حرفوش ومحمد أمين غالب الطويل، أخذت على عاتقها أواخر القرن التاسع عشر تصنيفَ وسردَ تاريخ علوي خاص، والتواصلَ مع قاطني المرتفعات العلويين وتعليمهم، ووضعَ الأساس اللازم من ثمّ لصياغة مطالب سياسية (بالمعنى الحديث)، بوصفه مجتمعًا مذهبيًا في المرحلة ما بعد العثمانية. ونستعير هنا من مقالٍ نشره رجل الدين الإصلاحي عبد الرحمن الخيّر في مجلة النهضة عام 1937، فإن الكتاب المعاصرين قولبوا بأثر راجع هذه الصحوة الثقافية بوصفها (يقظة) المجتمع العلوي باعتباره علويًا.[87]

ثمة جذور متعددة لليقظة العلوية. فمن ناحية، سلّمَ فقهاء دينيون علويون، بدءًا من النصف الأول للقرن التاسع عشر، بالحاجة إلى بعث الحياة في المعتقد وإعادة توطيد دورهم الخاص بوصفهم زعماء روحيين، ومعلمين، وناقدين لمجتمعهم؛ لأسباب ليس أقلها مواجهة مساعي العثمانيين، والمصريين، والأوروبيين لفرض تصوراتهم الخاصة (للحداثة) على مجتمعات الأقاليم. وفقًا لما عرضته سابرينا ميرفين Sabrina Mervin في ما يتعلق بالشيعة في جنوب لبنان، وجد فقهاء الجماعات البدعية المسلمة أنفسهم أمام أسئلة أساسية تمامًا كحال نظرائهم السنّة -كيف يمكن التوفيق بين التعليم التقليدي والعلم والتكنولوجيا؟ كيف يمكن تطهير الدين من الابتداع غير الشرعي واستثماره بدلًا

(87) عبد الرحمن الخيّر (المتوفى 1986)، يقظة المسلمين العلويين في مطلع القرن العشرين. تحقيق هاني الخير (دمشق: مطبعة الكتاب العربي، 1996)؛ الموسى، الإمام علي والعلويون، 33-203.

من ذلك في تنشيط وإرشاد المجتمع؟ وعليه فقد انخرطوا جميعًا بهمّة عالية في مشروع (التجديد) و(الإصلاح) العثماني الكبير خلال تلك المرحلة[88]. وبينما يحتفظ التراث العلوي الشفهي بذكرى بضعة فقهاء دينيين من القرون الأولى للحكم العثماني، فإنه يحتفظ بذكرى عدد كبير من رجال الدين الذين لعبوا دورًا اجتماعيًا وتعليميًا مهمًا ضمن المجتمع في القرن التاسع عشر: يُنسب إلى الحاج مُعلّا عبد العال قيامه ببناء أول المساجد في منطقة طرطوس بعد عودته من أداء فريضة الحج في مكة عام 1838؛ ويُستذكر يوسف مِي وآخرون لمهاراتهم الطبية، وجهودهم التعليمية واهتمامهم بعلم الفلك، أو لمساعدتهم أهل الحاجة وبنائهم الطواحين الهوائية لينتفع بها السكان المحليين.[89]

فضلًا عن ذلك، كانت رغبة بعض المشايخ في استثمار الفرص التعليمية والإدارية الجديدة التي وفّرتها إصلاحات التنظيمات عاملًا رئيسًا في اليقظة العلوية. وهكذا، عمل الشيخ علي بدرة من منطقة صافيتا بوصفه قاضيًا ومعلّمًا على مستوى القرية، وذُكر أن أفرادًا من عائلته درسوا الفقه الحنفي واللغة التركية، وعملوا في أمانة سرّ محكمة صافيتا، أو عُيّنوا في المدرسة الحكومية الرسمية في اللاذقية تحت ضياء بيك[90]. ولعل أبرز الشواهد على استيعاب فقهاء علويين للحداثة العثمانية كان حسين ميهوب حرفوش، مؤلّف خير الصنيعة، وبقية عائلة حرفوش من قرية المقرمدة في منطقة القدموس. بحسب علي عباس حرفوش (المتوفى 1981)، وهو ابن أخ حسين ومحرر أول مؤلَّف عصري يستند إلى معجم التراجم (خير الصنيعة) الذي وضعه عمّه، فقد انتقل الجدّ الأعلى للعائلة، سليمان بن محمد حرفوش، إلى المقرمدة قادمًا من بانياس بعد أن اشتراها بصورة قانونية من أهل القدموس حوالي العام 1865. وهناك، بنى مسجدًا وحجرة للدراسة لم تلبث أن اجتذبت زوّارًا من المنطقة كافة، ما حوّل المقرمدة إلى مركز رئيس لتعليم العلويين. أصبح ميهوب بن سليمان (1866-1917)، الذي ترعرع في هذا المناخ، فقيهًا وشاعرًا يشار له بالبنان، واستثمر شتّى مهاراته الاجتماعية في الحفاظ على صلاته مع إخوانه الروحيين حتى في الأنحاء البعيدة وصولًا إلى طرسوس (جنوبي تركيا)، وفي

(88) Mervin, Un réformisme chiite, esp. 13–14, 49, 109–20, 159.

(89) الخير، اليقظة، 22-21؛ حسن، الأعلام، 1: 78-75.

(90) الخير، اليقظة، 24-22. حسن، الأعلام 1:125.

تحسين العلاقات مع الإسماعيليين التي تخللتها توترات مذهبية راسخة[91]. سار حسين بن ميهوب الذي ولد في القرمدة حوالى العام 1892، على هديِ أبيه وجدّه وكرس المرحلة الأولى من حياته للتعليم، قبل أن يُمضي العقود الأخيرة من عمره في تصنيف خير الصنيعة أكثر الأعمال ضخامة في التأريخ العلَوي. أسس حسين في العام 1971 تقريبًا إلى جانب الشيخ علي عباس سلمان مدرسة جديدة للأطفال العلويين في العنّازة (قرب بانياس)، ثم جمع أموالًا من بعض المتبرعين ليبني مدرسة أخرى في برمانة من مقاطعة صافيتا. حظيت جهوده في نقل التعليم الحديث إلى سكان الجبال بدعم صالح العلي الذي كان نفسه ابن أحد المشايخ المحليّين المصنَفين في عداد الفقهاء الإصلاحيين الذي أرسل عائلته للعيش تحت رعاية آل حرفوش في القرمدة إبان ثورته ضد الفرنسيين في 1918-1921. عقب الثورة، موّلَ حسين وبنى مدرسة أخرى في القرمدة نفسها، وهذه المرة بمساعدة الشيخ علي حسن ابن عائلة الخيّر الشهيرة من القرداحة، ومنحته حكومة الانتداب الفرنسي في النهاية وظيفة رسميّة بصفة معلّم.[92]

شارك أفراد آخرون من العائلة في هذه التجربة أيضًا. وفقًا للمخطوطة المسماة بـ (المستدرَك على خير الصنيعة) الذي صنّفه إبراهيم أحمد حرفوش حفيد شقيق حسين، كان محسن علي حرفوش (المتوفى 1936)، وهو ابن عم حسين الأكبر منه سنًا الذي تلقى تعليمه في مدرسة الدولة في قرية الحطانية التابعة للقدموس، من أوائل المقرّين بضرورة الإصلاحات العصرية في المنطقة، كما أسهم بقوة في جمع المال من القرى المحلية لدفع معاشات المعلّمين والمنح الدراسية في العنّازة[93]. فوق ذلك، يقدم المستدرَك دليلًا على أن إصلاحيين علويين آخرين عملوا موظفين رسميين عثمانيين. فقد عُين علي عباس سلمان (المتوفى 1971)، أحد أشهر المثقفين في جيله الذي اعتمدنا على ذاكرته لجمع قصة مدرسة العنازة، مديرًا رسميًا للمدرسة من قبل الحكومة العثمانية ومسؤولًا عن

---

(91) حرفوش، المغمورون القدماء، 19-13.

(92) المصدر السابق: 23-21، 65-64؛ حسن، الأعلام، 1: 78-77، 49-143؛ خوندة، تاريخ العلويين، 49-247.

(93) إبراهيم حرفوش، المستدرك في خير الصنيعة، مكتبة معهد الشرق الأدنى الفرنسي في دمشق.
Library of the Institut français du Proche-Orient, Damascus: photocopy of manuscript dated 1991), 421–24.

جهاز تدريسي قوامه ستة معلّمين[94]. أما علي حمدان الزاوي (المتوفى 1945)، وهو فقيه ديني من مقاطعة صافيتا أكمل تعليمه في المدرسة العثمانية الحكومية في الدريكيش، فقد أمضى ردحًا طويلًا ومميزًا من مسيرته المهنية في الحكومة العثمانية وحكومة الانتداب الفرنسي. في 1909–10، عُيّن مديرًا لفرع البنك الزراعي العثماني في صافيتا، وقد تأسس هذا البنك عام 1888 لتوفير قروض ميسرة للمزارعين في أرجاء الإمبراطورية، وانتُخب بعد سنوات عدة رئيسًا لبلدية صافيتا وعمل لاحقًا مفتشًا حكوميًا أو محققًا (مستنطق mustantiq) على مستوى القضاء. وفي ظل الحكم الفرنسي، عُين حاكمَ صلح في مقاطعة تلكلخ المضطربة جنوبي الجبال الساحلية حيث كان الفلاحون على خلاف مع طبقة ملّاكي الأرض من الآغوات السنّة معظم الأحيان، ثم عُين عام 1932 في محكمة استئناف اللاذقية.[95]

جدير بالملاحظة أن محمد أمين غالب الطويل (المتوفى 1932)، مؤلّف الكتاب المرجعي تاريخ العلويين، بدأ حياته العملية موظفًا عثمانيًا على غرار أقرانه. يروي الطويل، المولود في أضنة لعائلة علوية هاجرت من أنطاكية، أنه درس القانون والإدارة وعمل لاحقًا مديرًا للشرطة في الولاية. في سياق عمله، طُلب إليه السفر إلى عدد كبير من ولايات الإمبراطورية الأخرى، وشارك ذات مرّة في بعثة عثمانية رسمية لجمع تبرعات خيرية في الهند. بعد انسحاب الفرنسيين من كيليكية 1919 (انظر لاحقًا)، هاجرَ أولًا إلى أنطاكية، ثم قبِلَ تعيينه في محكمة المقاطعة في اللاذقية وخدمَ لاحقًا حاكم صلح في تل كلخ[96]. بحسب روايته الخاصة، كتب الطويل مؤلَّفَه بالتركية أولًا بينما كان ما يزال في أضنة قبل أن يترجمه إلى العربية وينشره في بيروت عام 1924، ولا وجود للنسخة الأصلية كما هو معلوم. بسبب خلفيته العلمانية، لم يُعتبر الطويل (شيخًا) أبدًا، ولم يُدرج من ثمّ في التأريخ المكتوب عن اليقظة اليوم. يشكل كتاب تاريخ العلويين، على الرغم من مغالطاته الكثيرة، محاولة رائدة لبناء هوية علوية، ويُرجّحُ أنه أكثر عمل تاريخي أهمية في الأدبيات العلوية قاطبة.

(94) المصدر السابق 25-425، 84-376؛ الخيّر، اليقظة، 25-24؛ حرفوش، المغمورون، 23.

(95) حرفوش، المستدرك، 61-354.

(96) عبد الرحمن الخيّر، مقدّمة لكتاب الطويل تاريخ العلويين، 11-6؛ حسن، الأعلام، 97-2:87.

اتخذ المنحى الثالث لليقظة العلوية وجهةً دينية بحتة أو جامعة. في خضم سعيهم إلى إصلاح وتحديث مجتمعهم، عمل الفقهاء العلويون البارزون آنذاك على تحقيق تقارب مع الطوائف المسلمة الأخرى مبتدئين بالشيعة الاثني عشرية. بخلاف العلويين، امتلك المجتمع الفقهي الشيعي في لبنان ودمشق تراثًا فقهيًا راسخًا، وقاعدة مؤسسية في المدن العراقية حيث المزارات الشيعية، وشبكة واسعة من الاتصالات مع عائلات أخرى على امتداد الإقليم مما أتاح له تبوّأ موقعه الكامل في حركة الإصلاح الشيعي خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فضلًا عن ذلك، امتلك المجتمع موارد مكّنته من تمويل مدارسه الدينية الخاصة ومن دعم، وهو الأهمّ ربما، صحيفة أدبية ومجتمعية عصرية اسمها العِرفان التي ابتدأ نشرها في العام 1909 (عقب إعادة إقرار حرية الصحافة على يد حكومة الاتحاد والترقي) ولعبت دورًا محوريًا في صياغة هوية مذهبية شيعية واضحة[97]. فوق ذلك، كانت العِرفان صلة وصل حيوية بين شيعة لبنان والفقهاء العلويين. عام 1911، سافر الإصلاحيان العلويان سليمان الأحمد وابراهيم عبد اللطيف مرهج إلى صيدا للاجتماع بالمحررين والكتاب الشيعة العلمانيين إضافة إلى الفقيه الديني المقيم في النجف محمد حسين كاشف الغطاء الذي أرسل لهم بعد ذلك كتبًا في الفقه الإمامي استُخدمت لاحقًا مراجع رئيسية للشريعة العلوية. بدأ الأحمد ومرهج الإسهام في العرفان عن طريق المكاتبة ونظّموا توزيعها في الجبال العلوية. بعد سنة من ذلك، عندما كانت الصحيفة على شفا الانهيار بسبب نقص التمويل، تعهد الأحمد بإيجاد مئتي مكتَتِب جديد في الشمال وتمكنت الصحيفة بفضله من النجاة وبدأت بتحقيق عوائد مادية للمرة الأولى.[98]

كان سليمان الأحمد (المتوفى 1942) من دون شك القوة الدافعة وراء التقارب العلوي–الشيعي واليقظة العلوية كلها أيضًا. نشأ الأحمد في كنف عائلة تقليدية متدينة في القرداحة وحظي بتعليم متميز منذ سني عمره الأولى، وحين بلغ الأربعين أصبح

(97) Silvia Naef, (Aufklärung in einem schiitischen Umfeld: Die libanesische Zeitschrift al-ʿIrfān), Die Welt des Islams 36 (1996): 365–78; Mervin, Un réformisme chiite, 154–58; Max Weiss, In the Shadow of Sectarianism: Law, Shiʿism and the Making of Modern Lebanon (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010).

(98) Mervin, Un réformisme chiite, 155, 322–24.

أكثر الفقهاء تعلمًا وتفوقًا في جيله. ارتحل الأحمد في أرجاء المرتفعات الجبلية كافة ليحشد رجال الدين الآخرين دعمًا لقضية التحديث، بينما أكسبته سمعتُه بوصفه لغويًّا منصبًا شرفيًا في الأكاديمية العربية (المجتمع العربي) في دمشق عام 1919[99]. علاوة على تقديمه المذهب الجعفري (الشيعي الإمامي) في الفقه الإسلامي إلى المجتمع العلوي، كافح أيضًا في سبيل الحد من تأثير الخرافات الشعبية وأعمال الشعوذة المنتشرة في المجتمع العلوي كما أيّد تعليم الفتيات، وقد درست ابنته جمانة الطبّ وأصبحت أول طبيبة في اللاذقية. وتحت الحكم الفرنسي، وافق على العمل رئيسًا للقضاة في نظام المحاكم الطائفية العلوية وبقي في صدارة المكافحين لخلق قيادة دينية علوية موحدة[100]. كان لجهود الأحمد التنظيمية دور كبير في الإعلان الذي أصدره رجال الدين العلويون البارزون في سورية أوائل العام 1936 الذي أوضح بما لا يحتمل اللّبس أن العلوية الحقة تقرّ قواعد الإسلام جميعها، وأن العلويين كانوا على الدوام مدافعين مخلصين عن المجتمع المسلم والعربي؛ وفي مناخ من الوحدة الإسلامية والتوافق على مناهضة الكولونيالية، استجاب أمين الحسيني مفتي القدس وأحد الشخصيات السياسية السنّية القيادية لأعمال الأحمد بأن أصدر فتوى تعترف بهم رسميًا على هذا الأساس.[101]

رابع مناحي اليقظة وآخرها كان ببساطة سياسيًا. بادئ ذي بدء، رأى المشايخ العلويون الإصلاحيون في التربية، والتحديث الديني، والوحدة الدينية سبيلًا لتذليل الانقسامات المذهبية والعشائرية،[102] ومن دون شك لتدعيم موقعهم القيادي ضمن المجتمع على حساب الطبقات الإقطاعية التقليدية. وفي الشمال بصورة خاصة، سعوا إلى كبح التوترات مع الجماعات الأخرى التي تأثرت إلى حد بعيد بالمعاناة والحرمان اللذين تسببت بهما الحرب العالمية الأولى والاحتلال الفرنسي. بعيد انتهاء الحرب، شهدت مرتفعات اللاذقية صدامات عنيفة بين العلويين والأكراد والتركمان في المنطقة

(99) حرفوش، المستدرك، 370؛ الخيّر، اليقظة، 34-33؛ حسن، الأعلام، 1: 43-126.

(100) Mervin, Un réformisme chiite, 324–26.

(101) المصدر السابق 27-326؛ انظر أيضًا:

Firro, Metamorphosis of the Nation, 112–13.

(102) الخير، اليقظة، 24، 27-26؛ حرفوش، المغمورون، 72-70.

حاول سليمان الأحمد تهدئتها من خلال الدعوة العامة إلى التآخي بين المسلمين[103]. وفي حقيقة الأمر، التجأ عدد كبير من السنة (والمسيحيين) إلى جبال العلويين خلال الحرب هربًا من قمع حكومة جبال باشا[104]، في حين بدأ الشريف حسين، كما نوهنا مسبقًا، مساعيه للاتصال بهم دعمًا للقضية القومية العربية. وبناء عليه، ليس مفاجئًا أن يكون للإصلاحيين العلويين دور رئيس في ثورة صالح العلي ضد الفرنسيين 1918-1921، ولا أن يَرى كتّاب معاصرون هذه الثورة جزءًا لا يتجزأ من اليقظة العلوية نفسها. تتفق مصادر التراجم العلوية على أن صالح العلي (المتوفى 1950) كان فقيهًا متميزًا ورِعًا، ومعلّمًا يجِدّ الناس في طلبه[105]. خلال الثورة، استعان العلي بزمرة كبيرة من الأصدقاء والأقران لحشد الدعم في الإقليم، وجمع المال، والمساعدة في التخطيط، وشَغَل علي عباس سلمان الذي تقدّم ذكره، بحسب روايته الخاصة، موقع أمين السرّ في العملية.[106]

لم ينتهِ الصّخب الفكري لليقظة العلوية مع هزيمة الثورة وبداية حكم الانتداب الفرنسي. إذ تبنّى عدد من الشخصيات العلوية المهمة فكرة تأسيس نظام (علوي) منفصل في اللاذقية، بينما واصل آخرون تعاونهم مع الوطنيين السوريين ضد الفرنسيين. كما لم يكن المشايخ العلويون جميعهم مهجوسين على السواء بالإصلاحية الدينية أو التقارب مع الفرق الأخرى، حيث تحتفظ مصادر التراجم أيضًا بأسماء شعراء ورجال دين تعلّقوا أكثر بنهج (خصيبي) للتصوف والتنسّك العلوي أكثر تقليدية وبعدًا عن السياسة[107]. من ناحية ثانية، واصل رجال الدين العلويون الإصلاحيون العمل على تعزيز روابطهم مع نظرائهم الشيعة اللبنانيين وبدؤوا المشاركة معهم في رحلات دراسية مشتركة إلى مدن المزارات الشيعية في العراق، ونشير هنا على وجه الخصوص إلى الزيارات التي قام بها حبيب الإبراهيم (المتوفى

---

(103) حسن، الأعلام، 1: 131؛ الطويل، تاريخ العلويين، 11-506.

(104) الحكيم، سوريا والعهد العثماني، 71.

(105) حرفوش، المستدرك، 9-208؛ حسن، الأعلام، 1:35، 78-77، 128؛ قيس ابراهيم عباس، الشيخ صالح العلي، أوراق وشهادات، (دمشق: دار التكوين، 2005)، 38-32.

(106) حرفوش، المستدرك، 147، 91-390.

(107) المصدر السابق 43-137، 69-157، 403-400، 532-495.

1956) من بعلبك، إلى حمص وحماة واللاذقية حيث اجتمع بعدد لا حصر له من المشايخ العلويين أواخر الأربعينيات من القرن العشرين، ولعب دورًا رئيسًا في الترويج للفكر الشرعي الجعفري في الإقليم[108]. يمكن القول إن هذه السيرورة آلت إلى نتيجة منطقية عام 1951 حينما زوّدت القيادة المشيخية العلوية نفسها بإطار عمل مؤسسي متطوّر تمامًا مع تأسيس الجمعية الخيرية الإسلامية الجعفرية. وفي السنة اللاحقة، جرى الاعتراف رسميًا بالجماعة بوصفها واحدة من المذاهب الأساسية للجمهورية السورية.[109]

بالمحصلة، يُلقي مفهوم الإصلاحية العلوية الضوء من زاوية أخرى على (التحول) العلوي إلى الإسلام الأرثوذكسي. منذ أواخر العهد العثماني فصاعدًا، كما رأينا، تسرّعَ خصوم العلويين المحليون (في أنطاكية على وجه الخصوص) والمراقبون الأجانب أيضًا إلى الافتراض بأن إشهارهم المعتقد الأرثوذكسي، واستخدامهم المساجد، أو تقاربهم المزمع مع المذهب الشيعي لم يكن إلا إجراءً تكتيكيًا أو ممارسةً للتقيّة. وقد لازمهم هذا الاتهام في معظم الأدبيات الأكاديمية والمتشنّجة، حتى الوقت الراهن. منذ أن بدأ العلويون التعبير عن مطالبهم الخاصة كتابةً، من إرسال العرائض في زمن عبد الحميد وصولًا إلى اليقظة وأدبياتها الجليّة، أقرّوا دائمًا بأن الخلافات العقائدية الموجودة على أنواعها تتعلق بنقاط ثانوية في التأويل، أو أنها نتاج قرون من العزلة والإهمال ولا يمكن التغلب عليها إلا بتحصيل تعليم أفضل والاندماج في المجتمع المسلم. إن الجدل حول ما إذا كانت رغبة العلويين في الحصول على الاعتراف بوصفهم جزءًا من المجتمع الأكبر تتوافر على شرعية دينية أمرٌ لا طائل يُذكر منه؛ ولا يتطلب شرحًا إضافيًا من الناحيتين الاجتماعية والتاريخية.

(108) جعفر المهاجر، (الرجل الذي هزم الاستعمار مرّتين) في المؤتمر التكريمي للعلامة المقدّس والداعية المجاهد المهاجر العاملي الشيخ حبيب الإبراهيم (بيروت: المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، 1997)، 48-39.

(109) Mervin, Un réformisme chiite, 327–28.

صالح العلي والجبهة الجنوبية

تحتل ثورة صالح العلي ضد الفرنسيين موقعًا بارزًا بوصفها الحدث الأشهر في التاريخ العلوي الحديث. على مدى ثلاث سنوات تقريبًا، استطاع صالح العلي وأنصاره منع القوات الكولونيالية الفرنسية من (تهدئة) جبال اللاذقية وألحقوا بها عددًا من الهزائم العسكرية الواضحة، كما عززوا صلاتهم بحركات التمرد الأخرى المناهضة للفرنسيين في شمالي سورية، لا سيما حركة ابراهيم هنانو. ومع ذلك، بقيت هذه الثورة موضوعًا لشتى التفسيرات المختلفة. بينما نوّهَ عدد من الكتاب العلويين بفخر إلى قيامها في بيئة محلية مذهبية رغبةً منهم في البرهنة على إسهام الجماعة في القضية السورية الأكبر، بدأ التأريخ القومي nationalist في ستينيات القرن العشرين بتملّك صالح العالي بصفته أحد المدافعين الطليعيين عن (الصراع الشعبي) ضد الإمبريالية في سورية، من دون التطرق غالبًا إلى هويته العلوية[110]. أشار بعض مؤرخي مرحلة الانتداب المعاصرين، وهي أحد أنشط الحقول في التأريخ السوري حاليًا، إلى أن أيديولوجيا القومية العربية لم تكن هي الدافع وراء أعمال أمثال صالح العالي وقادة المقاومة المختلفين من الدروز والبدو، إنما نزعة وطنية مناطقية تنطوي على رغبتهم بالدفاع عن مناطقهم المحيطية التقليدية ضد تجاوزات دولة محتلة غير مسلمة[111]، وعلى النقيض من ذلك، ذهب آخرون إلى المحاججة بأن ما يبدو أفعالًا تمردية أو لصوصية (ما قبل أيديولوجيّة) من قبل بعض (العصابات) (Çetes) هي برهان في واقع الأمر على بداية الوعي الوطني[112].

(110) أدهم الجندي، تاريخ الثورة السورية في عهد الانتداب الفرنسي (دمشق: مطبعة الإتحاد، 1960)، 60-30؛ فارس زرور، معارك الحرية في سورية (دمشق: دار الشرق، 1964)، 81-56.

(111) Philip Khoury, Syria and the French Mandate (London: I. B. Tauris, 1987), 100–102; Jean-David Mizrahi, Genèse de l'État mandataire: Service des Renseignements et bandes armées en Syrie et au Liban dans les années 1920 (Paris: Publications de la Sorbonne, 2003), 123–24; see also Fred Lawson, "The Northern Syrian Revolts of 1919-1921 and the Sharifian Regime: Congruence or Conflict of Interests and Ideologies?" in Philipp and Schumann, From the Syrian Land, 257–74.

(112) Michael Provence, The Great Syrian Revolt and the Rise of Arab Nationalism (Austin: University of Texas Press, 2005), 14–22; Nadine Méouchy, (Rural Resistance Movements and the Introduction of New Forms of Consciousness in the Syrian Countryside, 1918–1926), in Philipp and Schumann, From the Syrian Land, 275- 89.

سنعتمد في هذا الجزء على مصادر عسكرية فرنسية وتركية لإلقاء الضوء على جانب من الثورة لم يحظَ بكبير اهتمام غالبًا ألا وهو اتصالها مع (حرب التحرير) -غير العثمانية بل التركية حصرًا- التي خيضت تحت إشراف مصطفى كمال أتاتورك في جنوب الأناضول خلال المرحلة نفسها.

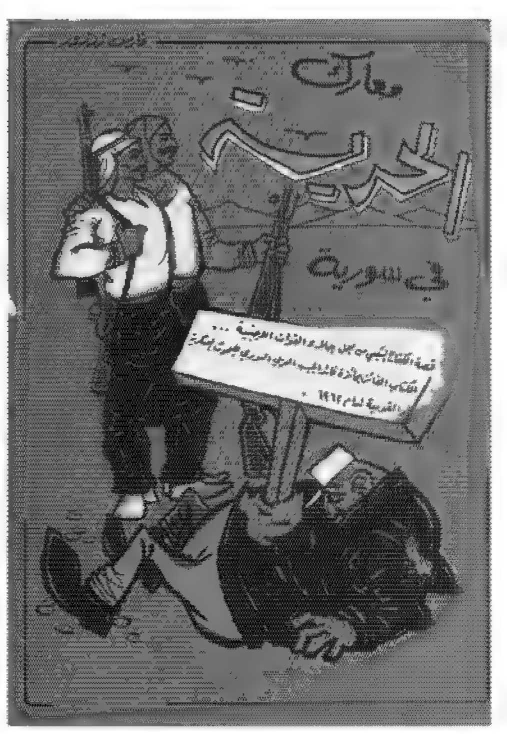
إن علاقة صالح العلي مع الأتراك هي أيضًا مثار جدل بعض الشيء. بحسب عبد اللطيف يونس (1914-2013) الذي تمثل سيرته الذاتية شبه المعاصرة مصدرنا السردي الرئيسي عن تلك المرحلة، ينحدر صالح العلي من إحدى عائلات ملّاكي الأراضي المرموقة في منطقة المريقب/ الشيخ بدر التابعة لطرطوس. في كانون الثاني/ ديسمبر 1918، عقد اجتماعًا مع اثني عشر من الوجهاء المعروفين بهدف إطلاق حركة مقاومة ضد القوات الفرنسية التي بدأت حينذاك باحتلال الشريط الساحلي اللبناني السوري. ويُرجح أنه شارك قبل ذلك وعلى مدى سنوات في حرب عصابات ضد الجيش التركي في المنطقة[113]. في دراسة حديثة للتراث الشفهي المحلي المتعلق بالثورة، ينكر قيس إبراهيم عباس أن صالح العلي كان في الأصل (إقطاعيًا) ويزعم أنه كان ثوريًا اجتماعيًا، بدأ بالتنسيق مع الشريف حسين حركةَ تمرّد ضد القمع التركي العثماني بداية ربيع العام 1918. بعد شهور من مضايقة القوات التركية في منطقة المرتفعات، تمكن من إلحاق هزيمة منكرة بهم في بمعركة وادي العيون التي خسروا خلالها ثمانين إلى تسعين رجلًا. وفي السنة اللاحقة بادر مصطفى كمال إلى الاتصال بصالح العلي، ليس حبًّا بالعرب والعلويين أو لدعم تطلعاتهم القومية، بل رغبة منه بالحصول على مساعدتهم للضغط على الفرنسيين بصورة أكبر في جنوب الأناضول، فأصبح (أعداء الأمس أصدقاء اليوم).[114]

---

(113) عبد اللطيف يونس، ثورة الشيخ صالح العلي (دمشق: وزارة الثقافة، 1961)، 29-28، 85-67، 6-105؛ الجندي، تاريخ الثورة، 58؛ حسن، الأعلام، 2: 65-60؛ منذر الموصلي، البحث عن الذات: الجذور (دمشق: دار المروّة، 2008)، 200-162.

(114) عباس، أوراق وشهادات، 50-39.





الشكل (2 .6) صالح العلي، وصورة الغلاف تجسد متمردي الصحراء والجبل.

من فارس زرزور: معارك الحرية في سورية (دمشق 1964)

تنطوي هذه الرواية على مشكلات عدة، ويظهر أنها صُممت بالدرجة الأولى لمنح صالح العلي مكانة عريقة في مقارعة العثمانيين على شاكلة المكانة التي حازها الدروز من قادة (الثورة السورية الكبرى) 1925-1927 في التأريخ السوري. ولا يتوقف الأمر على زيف المزاعم بوجود تنسيق بين مصطفى كمال والقوميين العرب في 1919، إذ لم يكن مصطفى كمال حينها، وفقًا لمحاججة سينا أكشين Sina Akşin، قد أحكم سيطرته تمامًا على حركة الاستقلال التركية، فضلًا عن أن جمعية الدفاع عن الحقوق Müdafaa-ı Hukuk Cemiyeti التي نَسقت حركة الكفاح في جنوب الأناضول لم تتأسس قبل أيلول/

سبتمبر من ذلك العام[115]؛ بل إنه من غير المرجح أن يكون صالح العالي واحدًا من عتاة الخارجين عن القانون (ويقتل جنودًا أتراك) من دون أن تأتي المراسلات العثمانية على ذكره بطريقة أو بأخرى بعد مدة وجيزة. في تقرير الجيش العثماني الذي استشهدنا به سلفًا حول ولاية اللاذقية، ذُكر بوضوح إلى أن العلويين، على الرغم من وصفهم بالمتمردين والغدارين، ليسوا مسؤولين عن حوادث العنف الحالية المستفحلة في منطقة الجبال[116]. في العموم، تشير رواية اليونس إلى أن صالح العلي بدأ تمرّده بصورة جدية في كانون الثاني/ يناير- شباط/ فبراير 1919 عندما حاول الفرنسيون اعتقاله قرب القدموس مستفيدين من تعاون سكانها الإسماعيليين معهم، لكنهم هُزموا مرتين في مدة زمنية قصيرة. عقب ذلك، بدأت الحركة تستقطب أعدادًا أكبر من الأنصار في عموم المنطقة، وواصلت هجماتها على القوافل العسكرية والقرى الإسماعيلية مجبرة الفرنسيين على الانسحاب ووقف القتال مؤقتًا في تموز/ يوليو 1919.[117]

ليس واضحًا مدى التوافق وتبادل الدعم بين ثورة صالح العلي والحركات الوطنية الأخرى في منطقة الساحل. بداية العام 1919، اتّحد عدد من المتمردين من مناطق جبل الأكراد، والقصير، وأنطاكية وحارم تحت قيادة ابراهيم هنانو لتنظيم الجهود في مواجهة الفرنسيين؛ لا سيما في سنجق (لواء بالعربية) الإسكندرونة المشكَّل حديثًا[118]. في حين أقر الفرنسيون أن التمرد يحظى بدعم من قوات الشريف حسين في جوار أنطاكية، زعموا أيضًا أن زعماء الجبال الشمالية العلويين معظمهم عرضوا استسلامهم في

(115) Sina Akşin, (Turkish-Syrian Relations in the Time of Faisal (1918–1920)) in Essays in Ottoman-Turkish Political History, ed. Akşin, (Istanbul: Isis Press, 2000), 34.

(116) أرشيف إدارة الأركان

BDH 170–736.

(117) اليونس، الثورة، 12-107؛ الطويل، تاريخ العلويين، 16-512؛

Moosa, Extremist Shiites, 282–83.

(118) Nadine Méouchy, (Le mouvement des ‘isabat en Syrie du Nord à travers le témoignage du chaykh Youssef Saadoun (1919–1921)), in The French and British Mandates in Comparative Perspective / Les mandats français et anglais dans une perspective comparative, ed. Nadine Méouchy and Peter Sluglett (Leiden: Brill, 2004), 659–60; see also Dalal Arsuzi-Elamir, Arabischer Nationalismus in Syrien: Zakī al-Arsūzī und die arabisch-nationale Bewegung an der Peripherie Alexandretta/ Antakya 1930–1938 (Münster: Lit, 2003), 31–35, 81.

الحقيقة بحلول شباط/ فبراير 1919[119]. من جانبها، تذكر المصادر العلوية أن فيصل بن الشريف حسين وممثله في سورية باشر الاتصال مع الشيخ صالح العلي في تشرين الأول/ أكتوبر 1919 وطرح فكرة تزويد الأخير بالأسلحة لمواجهة الفرنسيين[120]، وأن الأخيرين بدؤوا جديًا بعد سلسلة من الأعمال الانتقامية بحق العلويين امتدت إلى نهاية العام، بالتركيز على اتصالاته المحتملة مع داعمين خارجيين. بحسب (التقارير الأسبوعية لجيش الشرق)، كانت منطقة الاحتلال الفرنسي (أقرب إلى جزيرة رائقة بين منطقة النفوذ الكمالي في الشمال ومنطقة الاضطراب الشريفية في الجنوب)، وفي شباط/ فبراير 1920، تلقى المسؤولون الفرنسيون أنباءً عن قيام خمسمئة علوي بمهاجمة أحد مستودعات الجيش في طرطوس وقرى مسيحية في محيط المدينة، في حين برزت اللاذقية من جديد بوصفها مسرحًا للدعاية (المتطرفة) (الداعمة للشريف حسين والقوميين العرب) والقلاقل[121]. لم يفسّر الفرنسيون هذه الأعمال بأنها (انتفاضة فعلية) بل عدّوها مدفوعة (بتحريض) من صالح العلي بالتواطؤ مع الوجهاء المسلمين السنّة في طرطوس. على أية حال، اعترف الفرنسيون بحصول المتمردين العلويين على السلاح من قبل (متطرفين) سوريين من حمص كانوا أعضاء في (لجنة الدفاع الوطني) ومقرها دمشق، فضلًا عن تلقيهم الدعم من قوات الشريف حسين النظامية المسلحة بالبنادق الآلية خلال هجوم جديد على القدموس.[122]

اجتمع المؤتمر الوطني السوري في آذار/ مارس 1920، بحضور أحد عشر ممثلًا منتخَبًا من عموم سورية، في دمشق لإعلان استقلال البلاد داخل حدودها (الطبيعية) والتاريخية، وإعلان فيصل ملكًا، ورفض أي اتفاقية على تقاسم السلطة مع الفرنسيين.

---

(119) أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية، المراسلات التجارية والسياسية، سوريا-لبنان [ELSL]

ELSL 112, no. 2; ELSL 115, no. 4.

(120) اليونس، الثورة، 24-123؛ حسن، الأعلام، 68-66.

(121) أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية

ELSL 121, no. 14, 17, 51–52, 60–61.

(122) أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية

ELSL 115, no. 60; ELSL 121, no. 61, 63, 74, 88; ELSL 125, no. 154.

لم يحضر هذا المؤتمر وفد علوي، وهي حقيقة رصدها مراقبون خارجيون وأخذوا بها إشارة محتملة على إذعان العلويين للانتداب الفرنسي[123]. بُعيد انعقاد المؤتمر، هنّأ المندوب السامي الفرنسي في سورية ولبنان، الجنرال هنري غورو، نفسه لأن وجهاء صافيتا وأجزاء أخرى من الجبال الساحلية الشمالية لم يُلقوا بالًا ربما (لإعلانات المؤتمر الاعتباطية) التي قوبلت بالتجاهل (ليس من طرف أنصارنا المسيحيين فحسب، بل من طرف جماعات مسلمة، علوية، وإسماعيلية أيضًا، وحتى في الأماكن التي يحتلها الشريفيون (أتباع الشريف حسين) على الرغم مما يتسبب به هؤلاء من ترويع للسلطة هناك)[124]. إن سيطرة فيصل الواضحة على حركة التمرد العلوي تدحض أقوالًا من هذه القبيل. يروي الفرنسيون أنفسهم أن صالح العلي تلقى أوامر من فيصل بإعادة الممتلكات التي سرقها في هجماته الأخيرة على القرى المسيحية، وخلال الربيع وبداية الصيف من العام 1920، تفيد تقارير استخبارية إضافية أن (عصابة) صالح العلي التي يفوق تعدادها ألفًا من الرجال ستتسلم في القريب العاجل تعزيزات إضافية من الشريف حسين، وأنهم تلقوا دعمًا مؤلفًا من خمسين جندي نظامي (يرتدون الزي العسكري الرسمي (الخاكي))، وبنادق آلية عدة ومدفع هاون في هجماتهم على بانياس ومنطقة الشيخ بدر، وأن (السلطات الشريفية تضغط على الشيخ صالح وتحثّه على مواصلة المقاومة)[125]. بحلول حزيران/ يونيو، أشار الفرنسيون إلى أن (الحالة في إقليم الأنصارية [النصيرية] تزداد سوءًا) مع وجود ألفي متمرّد علوي مجهزين بالبنادق الآلية يُعدون العدة للقيام بهجوم كبير ضد طوابير الشرطة الفرنسية العاملة في القدموس ومنطقة مصياف. وفي الوقت نفسه، ذكرت التقارير أن فيصل أوفد ابن عمّه الشريف ناصر لإقناع من بقي على الحياد من المشايخ العلويين حتى

(123) يوسف الحكيم، سورية والعهد الفيصلي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1966)، 95-94؛ المعروف، 3: 12-510،503.

Moosa, Extremist Shiites, 284;

(124) أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية

ELSL 121, no. 126; ELSL 125, no. 157.

(125) أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية

ELSL 115, no. 126; ELSL 117, no. 6; ELSL 121, no. 127, 156–57, 177–78, 181, 205, 239.

هذه المرحلة بالانضمام إلى حركة صالح العلي.[126]

كانت الهزيمة المأسوية التي لحقت بقوات الشريف فيصل الوطنية في ميسلون يوم 24 تموز/ يوليو إيذانًا بانتهاء دعمه لحركة التمرد الريفية في شمال سورية. وقبل المعركة، أشار الفرنسيون إلى قيام الحكومة الكمالية في تركيا بجهود دعائية ضخمة غير مسبوقة في المنطقة، لم تتوقف على مقاطعة الإسكندرونة ومحيط كلّس فقط بل امتدت إلى قبائل مختلفة في الجبال الساحلية أيضًا، وتضمن ذلك أيضًا إرسال المال عبر بعض العملاء في مصر لتشجيع (العصابات Çetes) و(المجاهدين) على مواصلة الكفاح ضد المحتل الأجنبي[127]. في ذلك الوقت، كانت عمليات المتمردين معظمها في الشمال تجري بالتنسيق بين وجهاء حلبيين ومالك الأراضي إبراهيم هنانو (المتوفى 1935) الذي ذُكر أنه بدأ بتسلم أسلحة ومخصصات مالية تركية منذ حزيران/ يونيو قبل أن يوقّع اتفاقية تعاون كامل مع الكماليين في أيلول/ سبتمبر 1920. تشير المصادر العلوية إلى أن صالح العلي كان على اتصال (من خلال أصهاره) مع إبراهيم هنانو في ذلك الوقت، وأن مصطفى كمال طلب إليه مباشرة في وقت لاحق متابعة حملته ضد الفرنسيين[128]. يظهر أن الثورة العلوية دخلت طورًا جديدًا في أيلول/ سبتمبر عندما توحّد المتمردون تحت قيادة صالح العلي وعزيز بيك هواش، سليل عائلة خير بيك الشهيرة، وألحقوا خسائر كبيرة بالفرنسيين في مصياف[129]. وفي ذلك الوقت، كان الفرنسيون بحاجة إلى

---

(126) أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية

ELSL 115, no. 190; ELSL 121 no. 249–50, 263–64, 276, 289, 304.

(127) أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية

ELSL 121, no. 209, 219, 220;

وانظر: اليونس، الثورة، 89-180.

(128) Ömer Osman Umar, Osmanlı Yönetimi ve Fransız Manda İdaresi Altında Suriye (1908–1938) (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2004), 472–76.

وانظر أيضًا، عباس، الشيخ صالح العلي، 54-51،27؛ تاريخ المعروف، 3: 25-524.

(129) أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية

ELSL 113, no. 146; ELSL 116, no. 48; ELSL 117, no. 111–12;

خوندة، تاريخ، 60-250.

الوحدات العسكرية المتوافرة لوقف تقدم الكماليين على طول خط أضنة- طبرك قلعه أقصى الشمال. ادّعى الفرنسيون أنهم أحرزوا تقدّمًا في تجريد علويي الجبال من سلاحهم على مدار الخريف الأخير، لكن مع استيلاء إبراهيم هنانو على جسر الشغور بالتعاون مع جماعات المتمردين من صهيون وجنود كماليين نظاميين في أوائل كانون الثاني/ ديسمبر، عاود المتمردون العلويون شن هجماتهم أيضًا[130]. تذكر الرسائل الميدانية الفرنسية آنذاك أن صالح العلي بدأ بتركيز عساكره في منطقة جبلة إلى حيث أُرسل موظفون أتراك لدعمه، ثم أصدر نداءً إلى (حرب مقدّسة) ضد العدو[131]، ومن جهته، أقرّ تقرير حالة مطوّل في الربيع اللاحق بأن صالح العلي (أسس حكومة استثنائية) بفضل دعم الكماليين، وأشعل الثورة في منطقة الساحل بأكملها.[132]

ثمة ما يدعم الرأي القائل بوجود صلات مباشرة بين صالح العلي والكماليين في أرشيفات إدارة الأركان العامة التركية للتاريخ العسكري والدراسات الإستراتيجية (ATASE) في أنقرة. بدأت المواجهة التركية الفرنسية أوائل تشرين الثاني/ نوفمبر 1918 عندما نزلت أول الوحدات العسكرية الفرنسية (فيلق الشرق Légion d'Orient) في مرسين وإسكندرونة وتابعت مسيرها إلى الأراضي الداخلية لتحتل كيليكية بأكملها بما في ذلك أضنة. وحيث أخذت هدنة مودروس في الحسبان سيطرة الحلفاء على خطوط السكة الحديدية ونظام الأنفاق تحت جبال طوروس، فقد تسبب اعتماد فرنسا بشدة على الجنود الأرمن في فيلق الشرق، وتضمين الإقليم في خططها الخاصة لاحتلال (سورية بأكملها)، وإسراعها بإعلان حكم كولونيالي مباشر، في إثارة حفيظة المسلمين المحليين الذين بدؤوا بالتعاون مع الجيش العثماني المنسحب، فعمدوا إلى تخزين الأسلحة وتنظيم

(130) أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية

ELSL 113, no. 228; ELSL 116, no. 73, 78, 111, 118–19.

(131) أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية

ELSL 113, no. 235–40; ELSL 116, no. 122, 126, 137.

(132) الخدمات التاريخية في وزارة الدفاع الفرنسية، باريس (فانسين)، [SHD]

SHD 4H 249, dossier 2d.

ميليشيات القوى المِلّية (القوات الوطنية) بهدف محاربة الفرنسيين ومحازبيهم الأرمن[133].

في الوقت الذي تنازلت فيه بريطانيا عن سيطرتها الكاملة في المنطقة لصالح فرنسا خريف العام 1919، بصورة أساسية في ظل الشروط المتجددة لاتفاق سايكس بيكو، اندمجت الميليشيات المحلية المتنوعة ولجان الدفاع عن الحقوق في حركة مقاومة موحدة تحت قيادة الجنرال التركي الشاب وبطل معركة جاليبولي مصطفى كمال باشا أتاتورك الذي أصدر في السادس من تشرين الثاني/ نوفمبر 1919 تعميمًا حذّر فيه من مخططات فرنسا الهادفة لضم المنطقة بأسرها ودعا إلى توحيد الدفاع عن الوطن (المسلم). وهكذا تحولت كيليكية وشمالي الإسكندرونة إلى ساحة حرب مفتوحة بكل معنى الكلمة، أُطلق عليها لاحقًا تسمية (الجبهة الجنوبية) Güney Cephesi، في سياق حرب استقلال (وطنية) تحت قيادة كمالية متعاظمة.[134]

تنبهت حكومة أنقرة إلى ثورة صالح العالي في أبريل/ نيسان 1920 عندما نقل عملاء كماليون في أنطاكية تقريرًا عن ضابط سابق في الجيش العثماني حول الوضع في الولايات العربية، وبحسب التقرير: ((هاجم الشيخ النصيري صالح الفرنسيين غير مرّة في منطقة طرابلس، وسبب لهم متاعب جمّة))[135]. لكنه ليس مرجحًا وجود تصوّر لدى الكماليين حول الاعتماد على العلويين بصورة منتظمة في هذه المرحلة. وفي كيليكة رحب الوجهاء العلويون البارزون بقوى الحلفاء المحتلة وعبروا بوضوح عن انحيازهم إلى نظام الحماية الفرنسي أمام لجنة كينغ-كرين الأميركية، وأشار حاكم أضنة ضمن تقرير إلى وزارة الداخلية في إسطنبول يعود إلى آب/ أغسطس 1920 (آخر وثيقة امبراطورية

(133) Vahé Tachjian, La France en Cilicie et en Haute-Mésopotamie: Aux confins de la Turquie, de la Syrie et de l'Irak (1919–1933) (Paris: Karthala, 2004), 27–36; Robert Zeidner, The Tricolor over the Taurus: The French in Cilicia and Vicinity, 1918–1922 (Ankara: Turkish Historical Society, 2005), 61–174. On the Kuva-ı Milliye, see also Ryan Gingeras, Sorrowful Shores: Violence, Ethnicity and the End of the Ottoman Empire, 1912–1923 (Oxford: Oxford University Press, 2009), 74–78.

(134) Yaşar Akbıyık, Milli Mücadelede Güney Cephesi: Maraş (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990), 68–122; T. C. Genelkurmay Başkanlığı, Türk İstiklal Harbi IV'üncü Cilt Güney Cephesi (Ankara: Genelkurmay Basımevi, 2009), 60–89.

(135) أرشيف إدارة الأركان، مجموعة حرب الاستقلال [İSH]

İSH 868-4.

عثمانية تتناول العلويين)، إلى أن العلويين هناك (استقبلوا الجيش الفرنسي بالرايات البيضاء)، وكانوا يطالبون بوضعهم تحت نظام حكومي منفصل جنبًا إلى جنب مع إخوانهم في أنطاكية واللاذقية[136]. وبالمثل، يذكر قائد وحدة القوات الملّية في طرسوس خلال حرب الاستقلال في مذكراته أن (الفلاحين Fellahs) (العلويين) المحليين كانوا يُعدون في عداد الداعمين للفرنسيين[137]. ووفقًا للطويل، سرعان ما انقلبت حماسة العلويين تجاه الاحتلال إلى خوف بعد أن وجدوا أنفسهم في خضم صراع عنيف بين مطرقة العائدين الأرمن الذي سعوا إلى المطالبة بكيليكية وطنًا مستقلًا وسندان الأتراك المسلمين في أضنة. في الصفحات الأخيرة من تاريخ العلويين الذي يتضمن قراءة مميزة للأحداث في كيليكة من زاوية طرف ثالث لم تحظَ بما تستحق من اهتمام حتى اليوم، يصف الطويل ببلاغة، وبناء على معايشته الأحداث، كيف وقع المجتمع العلوي تحت ضربات الهجمات العشوائية التي شنها مرتزقة أرمن من أنحاء عدة في الأناضول بينهم ناجون كثر من الإبادة الجماعية. مع افتقارهم إلى السلاح بدرجة كبيرة ورفض القوميين الأتراك لهم مبدئيًا، لعب علويو أضنة في النهاية دورًا رئيسًا في حماية ممتلكات وحيوات أقرانهم المسلمين خلال الهجوم الأرمني العنيف على أحيائهم في 10-11 تموز/ يوليو 1920. أرسل الفرنسيون الذين استماتوا لإعادة النظام والسلم، وحدات مدرّعة عدة لإخماد الصراع، ورفضوا إعلان الميليشيات المسيحية الاستقلال، وعيّنوا بدلًا عن ذلك ثلاثة مسلمين غير كماليين (ومنهم الطويل نفسه لمقدرته على التحدث بلسان المنظمة العلوية المحلية «اليقظة الوطنية») على رأس مجلس محلي في المدينة.[138]

تشير تقارير مكتب الجيش الفرنسي إلى وجود انقسام عميق بين وجهاء كيليكية العلويين. فقد حصل بعضهم على مناصب إدارية متدنية المستوى في ظل العثمانيين

(136) الأرشيف العثماني

Tachjian, La France en Cilicie, 94–95.
DH.İ.UM 20–25/14.

(137) İsmail Ferahim Şalvuz (d. 1977), Kurtuluş Savaşı'nda Kahraman Çukurovalılar (Adana, Tarsus, Mersinliler): Hatira, ed. Halil Atılgan (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2002), 29, 51, 57, 109.

(138) الطويل، تاريخ العلويين، 97-469؛ وانظر:

Reyhani, Gölgesiz Işıklar, 2:123–25.

ويقفون في صف القضية الكمالية الآن، بينما تعاون آخرون مع السلطات الفرنسية عن طيب خاطر (وقد صرح هؤلاء من جهتهم أن العنف الذي كابده علويو أضنة في تموز/ يوليو 1920 إنما كان بسبب إخلاء الكماليين للسكان المسلمين من المدينة بالقوة أساسًا). وقد كُلّف سليم بيك على سبيل المثال، أحد الوجهاء العلويين البارزين الداعمين لفرنسا من طرسوس (وسليل عائلة هاجرت إلى المنطقة إبان الحكم المصري في القرن التاسع عشر)، بالسفر إلى اللاذقية في شباط/ فبراير 1920 لعقد تسوية مع صالح العلي[139]. دخلت العصابات العلوية في محيط أنطاكية (وكانت إحداها تحت قيادة والد الزعيم القومي العربي زكي الأرسوزي) في معارك متناوبة مع الجيش العثماني المنسحب، ومع المحتلين الفرنسيين، وفي النهاية مع المتمردين الكماليين، حيث قام الأخيرون بهجمات عدة استهدفت جوار الحربيّة وعفّان وقرى أخرى في منطقة السويدية. في غضون ذلك، سعى ملاكو أراضٍ علويون تقليديون مؤيدون للعثمانيين مثل خليل معروف إلى عقد مصالحات بين الجماعات العلوية والسنّية. من جانب آخر، أيد عدد من القرى في مرتفعات جبلة الفرنسيين ودعموهم أول الأمر في مواجهة عصابات المسلمين السنّة من صهيون -عدوّهم القديم- قبل أن ينضموا إلى حركة التمرد.[140]

بناءً عليه، لم يكن التفاعل العلوي مع حركة المقاومة التركية منتظمًا على العموم. نظرًا إلى رعاية إبراهيم هنانو لها بدءًا من خريف العام 1920 ونجاحاتها المتواصلة في شمال غرب سورية، أصبحت ثورة صالح العلي أقرب إلى المعسكر الكمالي من أي وقت مضى. ويبدو أن صالح العالي بادر في أوائل السنة اللاحقة إلى الاتصال مباشرة عبر أحد الوسطاء في حلب، مقترحًا تنسيق الجهود بين الطرفين وطلبَ إمدادات ليستخدمها في حربه ضد الفرنسيين. نجد إشارة إلى هذا الأمر في رسالة ردّ جديرة بالملاحظة في الأرشيف العسكري التركي، مؤرخة بتاريخ 21 كانون الثاني/ يناير 1921، تخاطب فيها جهة الاتصال، الممثلَة بصلاح الدين عادل، صالح العلي بصفة (مجاهد)، وتؤكد له تضامن تركيا القومي والديني على السواء: ((لا شكّ أن الشعبين العربي والتركي

---

(139) Tachjian, La France en Cilicie, 95–97, 148–51.

(140) الطويل، تاريخ العلويين، 11-502.

Arsuzi-Elamir, Arabischer Nationalismus, 31–37.

سيواصلان المسير يدًا بيد لمحاربة عدوان الأجانب حتى تحرير وطننا، ولن نقصّر في تقديم المساعدة الضرورية بهذا الخصوص [...] إننا نجلّ ونحيّي إخواننا المجاهدين في سبيل أمّة الإسلام))[141]. أُرفقت الرسالة بقائمة الأسلحة والذخائر التي ستُرسل إلى صالح، وقد صدّق المسؤولون الكماليون في مرعش، حيث مركز قيادة الجبهة الجنوبية الفعلي، على الدعم المادي في الشهر اللاحق.[142]

كان الكماليون أيضًا على وعي تام بالأهمية السياسية لثورة صالح العالي، واعترفوا بالحكومة المستقلة التي أعلنها في آذار/ مارس 1921 شمالي غربي سورية[143]. بعد مدة وجيزة، تنبّه المسؤولون في مرعش إلى مذكّرة بتوقيع (بضع مئات من السكان) في المنطقة التي يسيطر عليها صالح العلي (عُرفت بالمنطقة 5 خلال العمليات العسكرية الكمالية في سورية) ومناطق مجاورة احتجاجًا على المظالم التي يرتكبها الفرنسيون. أُحيلت هذه المذكّرة إلى القنصل الأميركي والقنصل الإيطالي في حلب (ليتم إرسالها إلى الأمانة العامة لعصبة الأمم في لندن وإلى البلدان المحايدة كلها، حيث يكون لها وقعٌ سياسي جيّد)[144]. أدرك مكتب الاستخبارات الفرنسي أن (حركة تمرّد اتحدَ تحت لوائها عرب وأتراك باسم الإسلام قد نُظّمت في المنطقة الجبلية بين سهل حلب واللاذقية تحديدًا)، وفي بداية أيار/ مايو 1921 كان ثمة خوف من أن (الحكومة الكمالية) تعد العدة لشن هجوم كبير في المنطقة، لا سيما أن قوات إبراهيم هنانو وصالح العلي قد توحدت لتشكيل جيش قوامه

---

(141) أرشيف إدارة الأركان

İSH 809-68.

(142) أرشيف إدارة الأركان

İSH 809-63; İSH 805-58;
Umar, Suriye, 484–85.

(143) أرشيف إدارة الأركان

139 İSH 664-141.

(144) أرشيف إدارة الأركان

İSH 809-91.

رقّمت مناطق العمليات الأخرى كالتالي: (1) القصير وسهل عمق، (2) صهيون وجبل الأكراد، (3) حارم، (4) جبل الزاوية.

حوالي أربعة آلاف رجل في السقيلبية المشرفة على سهل الغاب.[145]

قرر الفرنسيون سلفًا، في شهر آذار/ مارس، التخلي عن كيليكية ومرعش (حيث تعرضوا إلى هزيمة قاسية على يد الكماليين قبل سنة من ذلك)، كي يتمكنوا من حشد قواتهم بصورة أفضل لاحتلال شمالي سورية. على مدار الربيع، اقتحمت ثلاث وحدات عسكرية الجبال الساحلية، فجرّدت القرويين من السلاح و(أزالت) مواقع المقاومة الأخيرة هناك[146]. ويظهر أن القيادة الكمالية في مرعش قد تلقت طلبًا لإرسال مزيد من الرجال والأسلحة لمساعدة المتمردين العلويين المحاصَرين[147]. بحلول ذلك الوقت، اضطر القادة المحليون معظمهم (بمن فيهم عمّ صالح العلي، المفترض أنه أحد قنوات الاتصال مع الكماليين) إلى الاستسلام، بينما حوصر صالح الذي زعم الفرنسيون أنه (على اتصال مباشر مع القيادة العامة الكمالية)، قرب الشيخ بدر[148]. بعد شهر، في 17 تموز/ يوليو 1921، وجّه صالح العلي شخصيًا رسالة أخيرة يستعطف فيها مصطفى كمال والجمعية الوطنية الكبرى، بلغة لا تعكس مكانته بوصفه فاعلًا سياسيًا مستقلًا إنما قنوطه من حالته:

نكرر مناشدتنا كما سبق وفَعلنا بأن ترسلوا لنا جنودًا مع كميات كافية من الإمدادات الحربية. في ظلّ دعمكم سيكون نجاحنا أمرًا مؤكدًا، لأن البلد سيبدأ التمرد مع وصول جنودكم والكميات اللازمة من الإمدادات لشعبنا. إن حصل خلاف ذلك، فإننا ننحي باللائمة عليكم أمام الله ونبيّه [...]. إن البلد بأسره -رجالًا ونساء، وكبارًا وصغارًا، الجميع- يطمحون إلى الحصول على مساعدة حكومتهم، تركيا المظفّرة، وإنّنا نتضرع إلى

(145) أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية

ELSL 114, no. 87–90; ELSL 117, no. 74; ELSL 126, no. 134.

(146) أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية

ELSL 114, no. 153; ELSL 117, no. 84–85, 91, 94, 96, 101, 106.

(147) أرشيف إدارة الأركان

İSH 1321-124.

(148) الخدمات التاريخية في وزارة الدفاع الفرنسية

SHD 4H 249, dossier 2a–c.

الله في صلاتنا أن يجعل النصر حليفكم. نحن ههنا، منقطعون عن الأخبار تحت قذائف ورصاص العدو، في انتظار ردّ من مبعوثنا. إذا تسلّمنا ما طلبناه، سنكون جميعًا مستعدين لمواصلة الجهاد المقدّس، وإن لم يكن كذلك، فليس أمامنا خيار سوى السير إلى الصحراء من دون تردد.[149]



الشكل (3 . 6) رسالة صالح إلى مصطفى كمال 17 تموز/ يوليو 1921.

(أرشيفات إدارة الأركان العامة التركية للتاريخ العسكري والدراسات الاستراتيجية.)

---

(149) أرشيف إدارة الأركان

İSH 1169-66; İSH 629-125.

أثبتت توقعات صالح العلي المرعبة صحتها تمامًا، إذ سرعان ما تهاوى مشروعه مع انقطاع الدعم من الجانبين الشريفي والتركي على السواء. في أوائل آب/ أغسطس ألقى معظم الوجهاء العلويين في المنطقة أسلحتهم، حتى أن بعضهم انضم إلى الفرنسيين، في حين قضى توقيع اتفاقية أنقرة بين تركيا وفرنسا في 20 تشرين الأول/ أكتوبر على أي أمل بوصول دعم خارجي للمتمردين. استسلم معاونو صالح العلي في منتصف تشرين الأول/ أكتوبر، بينما استطاع هو الاعتصام في الجبال بضعة أشهر لاحقة قبل أن يأتي إلى اللاذقية ويعرض استسلامه في 2 حزيران/ يونيو 1922[150]. آنذاك كانت طبقة الأعيان العلويين القديمة قد اقتنعت بفكرة الحكم الكولونيالي الفرنسي. أوائل شباط/ فبراير 1922، أرسل قائد الثورة السابق عزيز بيك هواش تلغرافًا إلى رئيس الوزراء الفرنسي بوانكاريه poincarré المعيَّن حديثًا، يفيض بآيات التهنئة، موقِّعًا بصفته (زعيم عشيرة المتاورة في صافيتا من إقليم العلويين في سورية)، معلنًا بلغة خطابية أن (العشائر كلها تعرب عن خالص مودتها لفرنسا المبجّلة المعطاءة). وفي تموز/ يوليو أُسست (دولة العلويين État des Alaouites) بوصفها ولاية منفصلة تحت حكم الانتداب، تولى رئاسة مجلسها التمثيلي جبر عباس أولًا، ثم إبراهيم الكنج، وهو متمرد سابق آخر انقلب ودعم الفرنسيين خلال الثورة، من بعده[151]. ولم يعد لصالح العلي الذي كان رهن الإقامة الجبرية في الشيخ بدر أي دور سياسي في سورية أو المنطقة.

في رسالته الأخيرة إلى مصطفى كمال، ثمة جانب أخير جدير بالاهتمام ألا وهو توقيعه في ذيل الرسالة باسم صالح (العلوي) وليس صالح (العلي). لا ريب أن كتابات كثيرة تناولت مسألة متى بدأ استخدام مصطلح (علوي) أو مرادفه الفرنسي (Alaouite) للمرة الأولى للإشارة إلى الجماعة. طَرح عدد لا بأس به من المؤلفين فكرة أن هذه التسمية اختراع فرنسي أساسًا، تبناه العلويون أنفسهم بلهفة رغبة منهم في التخلص من السمعة

---

(150) أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية

ELSL 114, no. 153, 180–81, 183; ELSL 117, no. 114, 116, 132–35;

انظر أيضًا الوثائق التي نُسخت في عيسى أبو علوش، صفحات مجهولة من ثورة الشيخ صالح العلي (اللاذقية: دار ذو الفقار، 2007)، 236-37.

(151) أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية

ELSL 127, no. 1–5, 126, 128.

التاريخية السيئة التي وسمت كلمة (نصيري). كما ذكرنا في مقدمة الكتاب، استُخدمت كلمة (نصيرية) تقليديًا بوصفها مصطلحًا تحقيريًا من قبل خصوم الفرقة، لكّنه لم يكن متضمَّنًا في الأدبيات الخاصة بالفرقة على الإطلاق. وفي حالات منفصلة، استخدم أمثال حسين ميهوب حرفوش مصطلح (خصيبي) لتعريف الفرع السوري من الدعوة الغنوصية الشيعية الأكبر على وجه التحديد، في حين راج مصطلح (علوي) الذي استُخدم أحيانًا في العصور الوسطى لتمييز الإمامية عن الشيعة ذوي الميول الإسماعيلية، على نطاق أوسع كاسم للجماعة فقط بعد ظهور كتاب الطويل تاريخ العلويين. من ناحية أخرى، استمر الفرنسيون أنفسهم باستخدام مصطلح (الأنصاري [النصيري] Ansarieh) أو (جبال الأنصارية [النصيرية] Monts Ansarieh) في مراسيمهم الإدارية حتى آب/ أغسطس 1920، ولم يستبدلوه بمصطلح (علوي) على نحو منتظم إلا عند انفصال (لبنان الكبير) عن سورية نهاية الشهر نفسه[152]. وفي صيغة الجمع، استُخدمت تسمية (العلويين) بوصفها دلالة إدارية مختصرة لولاية الانتداب الساحلية («إقليم»، ثم «دولة» العلويين لاحقًا) الممتدة بين مقاطعة إسكندورنة في الشمال والحدود اللبنانية في الجنوب. فضلًا عن ذلك، أشار نجاتي ألكان Necati Alkan مؤخرًا إلى حقيقة أن بعض المشايخ العلويين بدؤوا فعلًا باستخدام التسمية أواخر العهد العثماني، موجهين عرائض مختلفة إلى الباب العالي في إسطنبول باسم (طائفة الهداية) كما نوّهنا مسبقًا، وأحيانًا باسم (الطائفة العلوية) العربية.[153]

ينبغي الإشارة في هذا السياق إلى أن كلمة (علوي) (Alevi بالخط العثماني) كانت متداولة في نهاية القرن التاسع عشر للدلالة على سكان الأناضول المبتدعين الشيعة الذين كان يشار إليهم بتسمية القزلباش أو البكتاشيين Bektaşi.[154] إن اختيار صالح العلي تقديم نفسه للكماليين عام 1921 بوصفه قائدًا (علويًا) وليس واحدًا من الأعيان

(152) Recueil des actes administratifs du Haut-Commissariat de la République française en Syrie et au Liban, vol. 1: Années 1919–1920 (Beirut: Imprimerie Jeanne d'Arc, n.d.), 23, 130, 131.

(153) الأرشيف العثماني، دفتر المهمات، م.د. 2739/90.

Alkan, "Fighting for the Nusayrī Soul," 49–50.

(154) Markus Dressler, Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam (Oxford: Oxford University Press, 2013), 1–5.

المحليين أو العشائريين، كان محاولة متعمّدة منه طرحَ نفسه ممثلًا لطائفة إسلامية أكبر تسهم في المشروع المشترَك المناهض للكولونيالية في المرحلة ما بعد العثمانية. وفي حين تبنى بعض العلويين التسمية قبل ذلك بالفعل، ينبغي الأخذ بعين الاعتبار أن استخدامها المعمَّم –أو استخدام أي مصطلح دقيق– لتسمية الجماعة وتعريفها بأكملها، قد نشأ في سياق منافسة ثلاثية للحصول على ولاء العلويين السياسي خلال الحرب العالمية الأولى وبعدها مباشرة. رأينا سلفًا، أن الشريفيين كانوا أول من تقرب إلى الجماعة العلوية بوصفهم (عربًا) ومنتصرين محتملين يحملون القضية القومية العربية. في آذار/ مارس 1920، ذكر الفرنسيون أن فيصل، سعيًا منه لكبح (الخصوصية) العلوية، وعدَ بجعل صالح العلي رئيسًا (لاتّحاد علوي)[155]، وتلك هي المرة الأولى التي وُظف فيها المصطلح بالمعنى السياسي على الأرجح. بعد نهاية الشريفيين، استندت صلات صالح العلي مع الجبهة الجنوبية على فكرة (الجهاد) المشترك دفاعًا عن الوطن والمعتقد التي مثّل فيها صالح العلي أكثر الجماعات المسلمة المناضلة ضد الفرنسين أهميةً في المنطقة الساحلية الشمالية. على الرغم من أهمية هذا المفهوم [أي المشاركة في (الجهاد) الوطني كمسلمين، م] الكبيرة في تطوّر هوية علوية مجتمعية في سورية، فقد حظي هذا المفهوم باهتمام مؤقت أو محدود فقط لدى النظام الكمالي في تركيا. في الختام، إن القولبة الفرنسية (للعلويين) بوصفهم (أقلية) دينية مستقلة تاريخيًا (ومن ثمّ مقموعة) بحاجة إلى حماية وحكم أجنبيَين مستنيرَين هي التي تكرّست في نظام الانتداب في سورية.

الانتداب في مواجهة الجمهورية

يمكن اتخاذ هزيمة ثورة صالح العلي نقطة علّام تشير إلى شرخ بالغة الأهمية في تاريخ العلويين. مع توقف الأعمال القتالية بين فرنسا وتركيا في تشرين الأول/ أكتوبر 1921 وتأسيس دولة العلويين في 31 آب/ أغسطس 1922، تفرّق علويو المنطقة إلى الأبد بين الدولتين الحديثتين السورية والتركية. أُخضع التحول العميق في المجتمع العلوي

(155) أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية

ELSL 121, no. 100, 116.

على المستويين الاجتماعي والاقتصادي تحت الحكم الفرنسي لسوريا للبحث في دراسات مختلفة عدة تناولت مرحلة الانتداب؛ وبدأ مؤرّخون متأخرون بالتركيز أكثر على مآلات هذا المجتمع في مقاطعة إسكندرون التي شكّلت دولة انتدابية منفصلة خلال الحكم الفرنسي حتى التنازل عنها لتركيا عام 1938، وكذلك في كيليكية أيضًا، حيث أصبح العلويون عرضة إلى إجراءات إدماجية شاملة وفي معظم الأحيان قمعية. ليس الهدف في هذا الجزء الأخير تقديم صورة جامعة شاملة لتطور العلويين على امتداد المنطقة، فذلك أمر يتطلب تحليلًا لمجموعة أكثر تنوعًا من الوثائق والمصادر الأخرى ضمن السياقات السياسية المتزايدة التباين لسورية وتركيا الحديثتين (ولبنان وإسرائيل)، ومن الأفضل تركه لدراسات لاحقة. عوضًا عن ذلك، يرمي هذا الجزء إلى تسليط الضوء على التضارب بين سياسات التمييز الإثنو- دينية التي اعتمدتها فرنسا والسياسات الاستيعابية assimilationism الراديكالية الإثنو- قومية التي اتبعتها تركيا، وأقترح، كاستنتاج مبدئي، أن أيًّا من الاستراتيجيتين لم تنجح على المدى الطويل في تحقيق ما تاق إليه العلويون منذ أواخر العهد العثماني ألا وهو الاعتراف بهم مواطنين كاملين يتمتعون بحق المساواة.

تشكّلت دولة العلويين في آب/ أغسطس 1922 أول الأمر بوصفها جزءًا من (الفيدرالية السورية) إلى جانب حلب ودمشق (وإسكندرون لاحقًا). في السنة اللاحقة، بدأ الوجهاء العلويون المنضوون تحت لواء السلطات الفرنسية، ابتداءً من جبر عباس، بالضغط في سبيل الحصول على مزيد من السلطات، مشيدين (بالإنجاز الرائع) للحكم الفرنسي في المنطقة، ومطالبين بالاستقلال عن الفيدرالية السورية[156]. في كانون الثاني/ يناير 1924، وبالصدفة بعد تأسيس الجمهورية التركية مباشرة، نجح عبّاس والمجلس الإداري المحلي في اللاذقية في فصل العلويين عن الفيدرالية، وواصلوا خلال السنوات اللاحقة إلحاحهم للحصول على مساعدة فرنسا الخيّرة في تحقيق الاستقلال بمعزل عن بقية سوريا[157]. في

(156) أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية

ELSL 267, no. 1–6, 14–15, 18, 27–28.

(157) أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية

ELSL 267, no. 31, 33, 35–44;

الخدمات التاريخية في وزارة الدفاع الفرنسية

عام 1930، أُعطيت (الدولة) اسمًا جديدًا أكثر علمانيةً (حكومة اللاذقية) ثم أُعيد ضمها إلى سوريا في النهاية عام 1936 مع بداية المفاوضات بين فرنسا وحكومة الكتلة الوطنية بهدف منح البلاد سيادتها الوطنية الكاملة. وأسفر ذلك عن انطلاق جولة جديدة من العرائض (بعد فشل مفاوضات مماثلة عام 1933) أرسلها جبر عباس، وإبراهيم الكنج، وعزيز هوّاش، وسليمان المرشد وغيرهم من الوجهاء العلويين للتنديد (بالدعاية الوحدوية) للسوريين، و(بالتعصب السنّي)، و(بالجريمة) التي سيمثّلها ضمّهم إلى سوريا، مقترحين بدلًا عن ذلك ضمّ العلويين إلى لبنان.[158] وزُعم أن أكثر هذه العرائض شهرة التي يقارن العلويون في متنها بين القمع الذي كابدوه على مدار تاريخهم ومعاناة اليهود الذين جاؤوا إلى فلسطين بالحضارة والسلام ويرفضون مرة أخرى ضمّهم إلى سوريا، كانت موقعّة باسم سليمان الأسد جدّ حافظ الأسد إضافة إلى آخرين. يظهر أن هذه الوثيقة، المسجلة تحت رقم (3547) ضمن أرشيفات وزارة الخارجية الفرنسية، كانت معرفة فقط من خلال نسختها العربية المحفوظة في مكتبة الأسد في دمشق.[159]

أكدت مؤلفات لا تكاد تحصى على طيب المعاملة التي حظي بها العلويون في مناحي عدة تحت حكم الانتداب الفرنسي، وغالبًا ما انطوى ذلك على مرام جدالية بهدف إثبات التنافر بين الجماعة وبقية المجتمع السوري؛ إن استعراض هذه الأدبيات لا ضرورة له في هذا المقام. إن أكبر مكاسب العلويين وأكثرها ديمومة كان تجنيد أعداد كبيرة منهم في القوات المسلحة للدولة بكل تأكيد. بحسب نقولا إلياس بونقلة N.E.Bou-Nacklie، على الرغم من محاولة الفرنسيين الحفاظ على تمثيل نسب للجماعات كلها [أي مكافئ

SHD 4H 84 dossier 1a.

(158) أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية

ELSL 492, no. 193–204; ELSL 493, no. 7–9, 53–57, 98, 106–7, 113–16, 165;

وانظر:

Benjamin White, The Emergence of Minorities in the Middle East: The Politics of Community in French Mandate Syria (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 54–55, 87–88.

(159) أبو موسى الحريري، العلويون النصيريون، بحث في العقيدة والتاريخ (بيروت، الناشر مجهول، 1980)، 33-230.

Moosa, Extremist Shiites, 286–89, 508; Daniel Le Gac, La Syrie du général Assad (Brussels: Éditions Complexe, 1991), 69–71, 269.

لنسبهم في المجتمع، م]، إلا أن الفقر في الجبال الساحلية، والإمكانية الجديدة للتقدم الاجتماعي، وكثيرًا من الخلافات المجتمعية المحلية جعلت العلويين يتسبون إلى الجيش بأعداد جعلتهم الجماعة الأفضل تمثيلًا في الجيش السوري الكولونيالي مقارنة بغيرهم («الفيلق السوري» أو «القوات الخاصة في المشرق») في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين[160]. ولا يقل هذا أهميةً عن الاعتراف الرسمي بقانون عام علوي مستقل عام 1922، يقضي بأن يجري الاستماع إلى قضايا الأحوال الشخصية وتلك المتعلقة بالأوقاف الدينية العلوية في المحاكم العلوية المجازة من الدولة وليس أمام القضاة السنّة المعتادين. وهكذا عمِل الفقيه الإصلاحي سليمان الأحمد الذي أشرنا إليه الذي بذل جهدًا كبيرًا لتكييف الأعراف العلوية مع المسلمة لا سيما مع الشريعة الجعفرية، بوصفه أوّل رئيس قضاة للمسلمين العلويين في اللاذقية[161]. بالاستفادة من الفرص المتميزة التي منحها الحكم الفرنسي، بدأ العلويون المشاركة بحماس في ما سمّي (سياسة المطالِب)، حيث ألحّوا على بناء مدارس، ومحاكم، ومؤسسات أخرى باسم مجتمعهم المذهبي، وكذلك على حصّة من الوظائف الحكومية متناسبة مع عددهم. وكما هي الحال في لبنان المعاصر، كان الوضع القانوني الجديد الذي اعترف بالأقليات بوصفهم فئة اجتماعية إلى جانب إدخال المأسسة البيرقراطية غير المسبوقة لأعرافهم القانونية المعمول بها، هو من عرّفها أساسًا وللمرة الأولى بوصفها كيانات سياسية فعلية.[162]

في حين تنحو المصادر الفرنسية إلى التأكيد على دعم العلويين نظام الانتداب، كانت الجماعة أبعد ما تكون عن الإجماع في ما يخص قبول الحكم الفرنسي ورفض الوحدة السورية والاستقلال. في أيار/ مايو 1927 على سبيل المثال، أعربت الاستخبارات العسكرية الفرنسية عن قلقها من استهداف قادة (الثورة الكبرى) التي اندلعت في جنوبي

(160) N. E. Bou-Nacklie, (Les Troupes spéciales: Religious and Ethnic Recruitment, 1916–46), International Journal of Middle East Studies 25 (1993): 645–60; also Batatu, Syria's Peasantry, 157–59.

(161) Raymond O'Zoux, Les États du Levant sous mandat français (Paris: Larose, 1931), 130–35; Sabrina Mervin, " 'L'entité alaouite,' une création française" in Le choc colonial et l'islam: les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam, ed. Pierre-Jean Luizard (Paris: La Découverte, 2006), 352–53; 'Uthman, Tarikh al-'Alawiyyin, 59–62.

(162) Weiss, Shadow of Sectarianism, 59, 112, 155, 162; White, Emergence of Minorities, 153–54, 168–69.

سوريا قبل عامين للسكان العلويين بحملات دعائية مُرسلة عن طريق البريد من بيونس آيرس؛ وفي الوقت نفسه تقريبًا، اتُخذت إجراءات مشددة للحيلولة دون تقدم جماعات المتمردين الوطنيين، فوزي القاوقجي على وجه الخصوص، في المناطق العلوية.[163]



الشكل (4 . 6) بقايا ثكنات عسكرية فرنسية قرب بيت الشليف (اللاذقية)

بعد سنة من ذلك، في حزيران/ يونيو 1928، أفادت تقارير ضباط الاستخبارات أن عددًا كبيرًا من الوجهاء العلويين في صافيتا واللاذقية كانوا إمّا وحدويين صراحةً ووقّعوا عريضة تطالب بإعادة دمج العلويين في سوريا وإما مترددين حيال مجافاة الوحدويين، حيث تبنّوا موقفًا حذرًا[164]. فضلًا عن ذلك، انحاز عدد من الشخصيات العلوية العامة الذين تعاطفوا في البداية مع الحكم الفرنسي، شيئًا فشيئًا إلى الصراع في سبيل حرية الإرادة الوطنية.

---

(163) الخدمات التاريخية في وزارة الدفاع الفرنسية

SHD 4H 84, dossier 1a (1–15 May 1927).

(164) الخدمات التاريخية في وزارة الدفاع الفرنسية

SHD 4H 84, dossier 1a (1–15 June 1928).

وهكذا، اصطدم سليمان المرشد (المتوفى 1946)، مؤسس الطائفة (المرشدية) العلويّة الذي أعلن نفسه نبيًّا للطائفة [الترجمة وفقًا لوصف الكاتب self-appointment prophet، م]، مع سلطات الانتداب حول أعمال تحصيل الضرائب التي قام بها، وفي الوقت نفسه ساند الدعوات إلى استمرار استقلال العلويين تحت الحكم الفرنسي؛ لكنه بعدئذ رمى بثقله الكبير وراء المعسكر الوطني خلال الانتخابات البرلمانية السورية في دمشق[165]. وبالمثل، كتب محمد سليمان الأحمد (المتوفى 1981)، الشاعر المعروف (الذي كان يكتب باسم بدوي الجبل) وابن سليمان الأحمد عضو المجلس التمثيلي في اللاذقية، عام 1933 سردًا تاريخيًا مطولًا ينفي فيه وجود ما يبرر ارتباك العلويين حيال الطوائف المسلمة الأخرى، أو خشيتهم من التعرض إلى الاضطهاد مجددًا على يد المسلمين. انضم بدوي الجبل لاحقًا إلى حركة الكتلة الوطنية واعتُقل مرات عدة على خلفية نشاطاته المناهضة للفرنسيين، ثم أصبح واحدًا من أبرز المدافعين عن القومية العربية وانتُخب عضوًا في برلمان سورية المستقلة.[166]

بلغ الجدال بين (الوحدويين) و(الانفصاليين) العلويين نقطة حرجة مع تجدد المفاوضات بشأن المعاهدة بين فرنسا والكتلة الوطنية عام [167]1936.

إضافة إلى المناشدات المطالبة بإبقاء الحكم الفرنسي والاستقلال الذاتي العلوي، تلقت المفوضية السامية في بيروت عددًا كبيرًا من العرائض أرسلها علويون يشجبون فيها محاولات الحكومة الفرنسية زرع بذور الانقسام والشقاق، ويرفضون الرأي القائل بأنهم غير مسلمين في الحقيقة، ويستهجنون (ذريعة الأقليات)، ويعلنون أن (200.000 علوي يترقبون يوم الخلاص حين يبلغهم أن الاتفاق على الوحدة، والاستقلال،

---

(165) Gitta Yaffe, (Suleiman al-Murshid: Beginnings of an Alawi Leader), Middle Eastern Studies 29 (1993): 624–40; Patrick Franke, Göttliche Karriere eines syrischen Hirten: Sulaimān Muršid (1907–1946) und die Anfänge der Muršidiyya (Berlin: Klaus Schwarz, 1994), 89–104.

(166) أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية

ELSL 485, no. 46–54;

تاريخ المعروف 3: 54-546. في قصيدة نشرت في العرفان عام 1921، بالغ بدوي الجبل حتى بلغ مبلغ السخرية من صالح العلي وقتاله ضد الفرنسيين؛ انظر: صالح العديمة، هذا هو بدوي الجبل (بيروت: دار المحجّة البيضاء ومكتبة السائح، 2010)، 5، 16-13، 5-302، 23-319.

(167) عثمان، تاريخ العلويين، 73-62؛ الموسى، الإمام علي والعلويين، 64-246.

والمعاهدة الفرنسية- السورية قد أُبرم)[168]. وفي هذا السياق أيضًا جاء بيان العلماء وفتوى الحاج أمين الحسيني التي نصت على أن العلويين مسلمون (الفتوى المشار إليها آنفًا). أدرك الفرنسيون أنفسهم أن الكتلة تحظى بدعم كبير بين العلويين، منوهين إلى مشاركة وفد علوي في احتفالات يوم ميسلون في دمشق يوم 24 تموز/ يوليو 1936، كما حذّروا المسؤولين المحليين من دعم المطالب بالاستقلال أو الوحدة مع لبنان أكثر مما ينبغي، إذ أن هذه المطالب لن تتحقق عند توقيع الاتفاقية في نهاية المطاف.[169]

وبينما تبقى العريضة الانفصالية الموقّعة باسم سليمان الأسد كما يُرجح مشوبةً بالغموض، ثمّة وثيقة تتضمن هجومًا لاذعًا على الانفصاليين كُتبت في تموز/ يوليو 1936 ومذيّلة بصورة لا تقبل الجدل بتوقيع علي سليمان الأسد (وليس سليمان)، والد الرئيس السوري اللاحق[170]، إلى جانب توقيعات ستة وثمانين من الوجهاء العلويين من عائلات رسلان، وهواش، وعباس، والخيّر وعائلات شهيرة أخرى، وهي محفوظة في أرشيفات وزارة الخارجية الفرنسية في لاكورنوف La Courneuve. وإذ تعبّر الوثيقة صراحة عن استنكارها لاستمرار (التلاعب) و(الدكتاتورية النّزوية) و(الاستبداد الجائر) من قبل حاكم العلويين إرنست شوفلِر Ernest Schoeffler وسواه من المسؤولين الفرنسيين، تمضي العريضة أبعد إلى الاستهزاء بمزاعم بعض الإخوة في الدين (المبنية على سوء النية والمطامع الشخصية) التي مفادها (أن العلويين ليسوا مسلمين ولا عربًا، لكنهم ينحدرون من الصليبيين، وأن حرب دين ومصالح تفصلهم عن سكان سوريا). (إذا كان ذلك صحيحًا) تتساءل العريضة، (فكيف للمرء أن يفسر وجود الزعامات العلوية البارزة كلها، المدنية والدينية، بيننا -نحن المؤيدين لوحدة سورية واستقلالها- ومعلومٌ أنهم يمثلون الأغلبية الساحقة من إخوتهم في الدين في حكومة منطقة اللاذقية؟).

إن الجميع هنا على قناعة بعدم جدوى انضمام منطقتنا إلى لبنان، إذ لطالما كانت جزءًا

(168) أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية

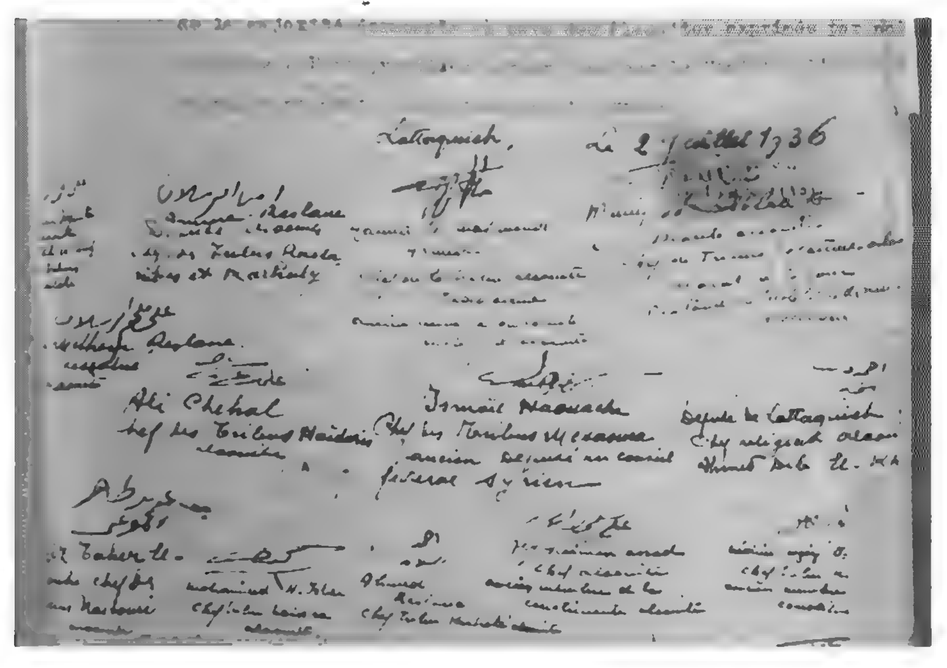
ELSL 493, no. 34, 126–38, 157–58; ELSL 494, no. 61.

(169) أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية

ELSL 493, no. 35 a–b, 68–72, 161–64; ELSL 494, no. 31 32, 47 48.

(170) المقصود حافظ الأسد، م.

لا يتجزأ من سورية. من الواضح أن هذه المقترحات تتضارب مع الحقائق التاريخية، والجغرافية، والإثنية، واللغوية، والدينية التي تثبت أن منطقتنا لم تنفصل يومًا عن سوريا. لقد قدّم بعضهم كحجة أن معظم السكان هنا من أتباع المذهب العلوي. فمن ناحية، لا يمكن للدين أن يكون أساسًا لتكوين أي شعب، ومن ناحية أخرى، إن العلويين مسلمون بقدر ما الروم الأرثوذكس والبروتستانت مسيحيون. ألا يوجد في كل مدينة من سوريا سكان كثر من أتباع الديانات المختلفة المعترَف بها في هذا البلد؟ باختصار، هل من وجود لبلد في هذا العالم يمارس سكانه جميعًا دينًا واحدًا؟ أثبتت وقائع الأمور أن الوفد السوري في باريس يمثل رأي أغلبية سكان سوريا وآمالهم؛ الأغلبية التي ستصل إلى إجماع مثالي حالما تتوقف السلطات الفرنسية عن التلاعب بالمسار الطبيعي للأحداث.[171]


Lattaquieh, le 2 juillet 1936

Ali Chehal

Ismail Haouach

الشكل (5 . 6) العريضة المؤيدة للوحدويين بتوقيع علي سليمان الأسد 1936

(Ministe`re des Affaires `etrang`eres, la Courneuve)

(171) أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية

ELSL 493, no. 36–40.

في النهاية، لم تكن الاتفاقية الفرنسية- السورية الموقَعة مع الكتلة الوطنية عام 1936 التي لم تصدِّق عليها الحكومة الفرنسية بتاتًا، وإنما هزيمة فرنسا مع بداية الحرب العالمية الثانية، الأمر الذي آذن بنهاية الانتداب واستقلال سورية في 1946. نترك السؤال حول مدى مثالية الإجماع الذي حصل بين العلويين وبقية سورية إلى بحث آخر؛ أما الصعوبة التي تنطوي عليها هذه المهمة فيمكن استشفافها في الأرشيفات العسكرية والمدنية للإدارة الكولونيالية الفرنسية التي اتبعت سياسة تمييز مذهبي وإثني حتى النهاية. بالمقابل، توجد مجموعة كبيرة من المصادر المحلية التي ينبغي استثمارها لإلقاء الضوء على الاندماج التدريجي لسكان الأرياف العلويين في المجتمع السوري الأكبر، بدءًا من مجموعة الذكريات التي جمعها كاتب سيرة صالح العلي ورفيقه عبد اللطيف يونس على سبيل المثال، إلى مذكرات أحمد نهاد السيّاف التي حُررت مؤخرًا الذي أمضى حياته العملية ناشطًا في الكتلة ومسؤولًا حكوميًا في اللاذقية في بناء الجسور بين النخبة العلوية المحلية والنظام الوطني في دمشق(172). ويمكن القول أن هذه العملية ما زالت مستمرة حتى اليوم بصور مختلفة.

من ناحية أخرى، ركزت السلطات الكمالية في تركيا مباشرة وبتصميم كبير على إدماج العلويين في الجمهورية الحديثة التأسيس. حال توقيع اتفاقية أنقرة في تشرين الأول/ أكتوبر 1921، غادر عدد من الوجهاء العلويين ممن تعاونوا مع الفرنسيين في كيليكية وانتقلوا إلى إقليم العلويين [أي كما سماه الفرنسيون، م]. ولا ريب أن عددًا كبيرًا من علويي المنطقة، البالغ عددهم 100.000 تقريبًا بحسب تقديرات مسؤولين فرنسيين، قد دعموا الطرف الكمالي ويستذكرون اليوم بفخر الدور الواضح الذي لعبه مشايخ علويون في الصراع ضد الفرنسيين. وعليه، ترتبط معركة (تلة المقام) Ziyaretteppe قرب طرسوس في الفولكلور المحلي بمزار الشيخ بدر الغفير في أعلى التلة (على الرغم من أن ضريحه الحقيقي في سورية) الذي يُزعم أنه أطلق سلسلة من القذائف المدفعية على سفن فرنسية تبعد 6 كم عن الشاطئ وفجر الذخائر المحملة عليها مباشرة(173). ويقال أن

(172) عبد اللطيف اليونس، مذكرات (دمشق: دار الأعلام، 1992)؛ أحمد نهاد السياف (المتوفى 1992)، شعاع قبل الفجر، مذكرات، تحقيق محمد جمال باروت (حلب، الناشر غير معروف، 2005).

(173) Procházka-Eisl and Procházka, Plain of Saints and Prophets, 227–29.

الشيخ إبراهيم الأسير (أسير أوغلي) الذي يقع مزاره في جوار قرية كازانلي Kazanlı، أُسر خلال الحرب مع الفرنسيين لكنه كان قادرًا على منع السفينة التي وُضع عليها من الحركة إلى أن تم إطلاق سراحه في النهاية. تبنت عائلته لاحقًا كنية (Kurtuluş) [أي المتحرر من الأسر، م] تكريمًا لإسهامه في حرب التحرير.(174)

مهما كان تقييمنا، أضحى علويو كيليكية ابتداء من العام 1924 هدفًا لإجراءات تتريك Turkification واسعة النطاق، وذلك حين انتقل تركيز حكومة أنقرة من إسقاط السلطنة العثمانية ومحاربة قوى الحلفاء المحتلة باسم المسلمين جميعهم إلى توطيد أركان الدولة-الأمة التركية. وفقًا لمزاعم الاستخبارات الفرنسية، خططت السلطات الكمالية في البداية لترحيل أعداد كبيرة من علويي كيليكية إلى الولايات في شرق الأناضول بحيث لن تتعدى نسبتهم هناك 10 في المئة من السكان. على الرغم من أنه لم يتم تنفيذ أي مشروع من هذا القبيل، بقي العلويون عرضة إلى التمييز وضغوط أخرى، مثل حرمانهم من الوظائف الحكومية واستهدافهم بحملة دعاية دؤوبة، على يد الصحافة وحركة (جمعية الموقد التركي) القومية Türk Ocakları التي عملت على نشر أيديولوجيا الدولة التركية وثقافتها في الولايات، لمقاومة استخدام اللغة العربية.(175)

على الرغم من الطابع السلبي والانفعالي نوعًا ما للتقارير الفرنسية، إلا أن ثمة ما يؤكدها في المصادر الأرشيفية الجمهوريّة المبكرة. يشير قرار تنفيذي، موقَّع من الرئيس (reisicümhur) الغازي مصطفى كمال (أتاتورك) في شهر نيسان/ أبريل 1930 على سبيل المثال، إلى أن وجيهًا علويًا من مرسين وُصف بأنه (أحد أتباع الحكومة العثمانية الملغاة، ولم يشارك في حرب الاستقلال وبقي خارج البلاد ولم يعد إلى تركيا حتى الآن)، جُرّد رسميًا من جنسيته التركية؛ واتّخذت إجراءات مماثلة بحق أفراد علويين هاجروا من إسكندرونة بعد فصل المقاطعة عن سوريا عام (176)1938. لم تكن الحكومة المحرّك

(174) Abdulkerim Kurtuluş, Şıh İbrahim Esir'in Esaretten Kurtuluşu: Şıh Yusuf Esir'in Mersiyesi ve Vasiyeti (Mersin: n.p., 2000); Procházka-Eisl and Procházka, Plain of Saints and Prophets, 300.

(175) Tachjian, La France en Cilicie, 157, 168–69, 243–47. On the Türk Ocakları, see also Shaw and Shaw, History of the Ottoman Empire, 309–10; Mizrahi, Genèse, 133.

(176) أرشيف الجمهورية، أنقرة [BCA]

الرئيس لسياسة استيعاب العلويين هذه بقدر ما كان حزب الشعب الجمهوري CHP. وهكذا لم تعد حركة جمعية الموقد التركي القومية، لكن المحايدة، قائمة على مهمة تتريك المجموعات الناطقة بالعربية (والناطقة بالكردية) في الأناضول بل (بيوت الشعب Halk Evleri)، وهي شبكة من المراكز الثقافية ومراكز تعليم الراشدين التي أنشأها حزب الشعب الجمهوري عام 1932 لتلقين الجماهير الفكر الكمالي ولتعزيز الوحدة الأيديولوجية بين الناس والحزب، حيث أصبح التجانس اللغوي هدفًا رئيسًا بعد أن خطب عصمت إنونو İsmet İnönü في مؤتمر الحزب عام 1935 قائلًا: ((لن نصمت بعد اليوم، سيتكلم المواطنون الذين يعيشون معنا جميعهم التركية من الآن فصاعدًا))[177]. بداية العام 1937، مضت اللجنة الثقافية Hars Komitesi المشكّلة خصيصًا في ولاية سيحان (أضنة)، وهي مؤسسة تقدّم تقاريرها مباشرة إلى القيادة العامة للحزب في أنقرة، أبعد من ذلك فأعلنت: إنها (لجريمة قومية أن يتحدث أخوتنا في الدم والأرض [النصيريون] بلغة أخرى غير اللغة التركية)[178]، وعلى مدار الشهور اللاحقة سعت قيادة الحزب في سيحان وإيتشل İçel (مرسين) إلى الحصول على التمويل ثم تلقت أموالًا بالفعل لبناء مدارس للعلويين (الذين يتحدثون لغة أجنبية ولا يعرفون التركية) أو ممن (نسوا التركية لغتهم الأمّ).[179]

وهكذا، وفي حين وظّفت فرنسا آليات الدولة الحديثة المتاحة لها كلها في سوريا (الفيالق الأجنبية، والاستخبارات، والرقابة على الصحافة وغيرها) للحيلولة دون

BCA 030.18.1.2/9.19.7; BCA 030.18.1.2/127.100.4.

(177) Shaw and Shaw, History of the Ottoman Empire, 383; Bünyamin Kocaoğlu, (Ulus-Devletin İnşası Sürecinde bir Türk(çe)leştirme Politikası: 'CHP Hars Komitaları' (1937–1938)), Muhafazkar Düşünce 3 (2007): 23–46.

(178) أرشيف الجمهورية

BCA 490.01.0.0/583.11.1, no. 93.

(179) أرشيف الجمهورية

BCA 490.01.0.0/583.10.1, no. 41–42; BCA 030.18.1.2/73.29.1; BCA 030.18.1.2/76.60.20; BCA 490.01.0.0/583.11.1, no. 126, 130–31.

اتصال (الأقليات)، من مثل العلويين، بالقيادات الوطنية والتعاون معها، عملت الحكومة في تركيا إلى جانب جمعية الموقد التركي، وحزب الشعب الجمهوري، وبيوت الشعب، والصحافة، والأكاديميا في سبيل استيعاب الجماعات الطرفية في الدولة-الأمة. أصبح استيعاب العلويين من هذه الناحية أمرًا ملحًا بصورة خاصة عام 1936، عندما أثار توقيع الاتفاقية الفرنسية-السورية المخاوف بشأن ضم مقاطعة إسكندرونة إلى سوريا المستقلة. وللتشديد على مطالبها بالمقاطعة، طورت أنقرة (أطروحة التاريخ التركي) الرسمية التي ينتسب الأتراك بناء عليها إلى الحثيين القدماء (ليصبحوا من ثمّ سكان الأناضول الشرعيين)، لتبيّن أن (النصيريين) ليسوا عربًا في حقيقة الأمر بل إنهم من ذرية الحثيين مباشرة، وعليه؛ فهم أكثر الأتراك أصالة؛ وهكذا أصبح وطن الحثيين أو هاتاي (Hatay) (الاسم الجديد للواء إسكندرونة) بالمحصلة أقدم بقعة أرض تركية. على الرغم من إهمالها من قبل أغلب الباحثين والمثقفين إلى اليوم، فقد أدّت الأهمية السياسية القصوى (لاستعادة) لواء إسكندرونة إلى ظهور عدد كبير من الكتب والدراسات العلمية خلال الشهور اللاحقة تتناول العلويين وصلتهم المباشرة التاريخية، والجغرافية، الأنثروبولوجية، والثقافية المزعومة مع بقية تركيا.[180]

تبنت قيادة حزب الشعب الجمهوري واللجنة الثقافية في مرسين وأضنة هذا الخطاب بصورة طبيعية، حيث توقفت كلتاهما عن تصنيف السكان العلويين بالـ (نصيريين) وإنما (أتراك حثيين) (Eti Türkleri). على غرار مصطلح (أتراك الجبال) الذي استُخدم لحرمان الأكراد من هوية إثنية منفصلة، لا تظهر فكرة (الأتراك الحثيين) المتطرفة في الوثائق الرسمية للحكومة فعليًا وإنما في وثائق الحزب الذي سيطر بصورة تامة على الدولة تقريبًا آنذاك. في أيار/ مايو 1937، ذكر رئيس حزب الشعب الجمهوري في مرسين (الذي كان الحاكم المحلي في الوقت نفسه) أن تقدمًا كبيرًا قد أُحرز في ما يخص

---

(180) Ahmet Faik Türkmen, Mufassal Hatay: Tarih, Cografya, Ekalliyetler, Mezhepler, Edebiyat, İçtimai Durum, Lengüiŝtik Durum, Folklor, Etnografya ve Hatay Davcasını ihtiva eden 4 cild (Iŝtanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1937–39); Hasan Reşit Tankut, Nusayriler ve Nusayrilik Hakkında (Ankara: Ulus Basımevi, 1938); Cemal Alagöz, "Coğrafya gözüyle Hatay," Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi 2 (1943–44): 203–16; see also Winter, "Nusayris before the Tanzimat," 98–99; Soner Cagaptay, Islam, Secularism and Nationalism in Modern Turkey: Who Is a Turk? (London: Routledge, 2006), 118; Erdal Aksoy, "Nusayrîlerin Sosyal Yapıları ve Cumhuriyetinin İlk Yıllarında Türkiye'de Yaşayan bu Topluluğa Devletin Yaklaşımları," Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 54 (2010): 205–11.

(الحالة الثقافية ومعدل محو الأمية) بالنسبة للحثيين الأتراك، لا سيما في المنطقة الوسطى من مرسين حيث كانوا (مختلطين) (ıhtilatlı) مع بقية المجتمع على نحو أفضل نسبيًا مما هو عليه الحال في قرى منطقة طرسوس؛ وفي أيلول/ سبتمبر، ألمح مجددًا إلى النتائج الإيجابية في مجال تعليم و(إدماج kaynaşma) الحثيين وطالب بتمويل إضافي للمدارس ولدعم (الزواج المختلط) (karşılıklı kız alub vermege) على المستوى المحلي[181]. يُفصح تقرير مماثل صادر عن قيادة الحزب في أضنة عن فحوى هذا (الإدماج) و(الزواج المختلط)، وعن المقومات الأساسية للأيديولوجيا الكمالية الراديكالية والهندسة الاجتماعية في الثلاثينيات من القرن العشرين. يطلب التقرير المذكور في متنه مبلغ ألفي ليرة (لترتيب زيجات بين الحثيين والأوغوز Etilerle Oğuzları evlendirmek (Oğuz))، والمقصود هنا الزواج بين العلويين وأتراك الأناضول الحقيقيين[182]. علاوة على ذلك، صدرت مجموعة أوامر تنفيذية بين تموز/ يوليو 1938 وآب/ أغسطس 1939 (مذيّلة بتوقيع الرئيسين أتاتورك و إنونو على التوالي) تقضي رسميًا بتخصيص أموال (لتعليم الأتراك الحثيين النصيريين الذي يجهلون لغتهم التركية الأم وللإسهام ماليًا بتجهيز العرسان للزيجات المختلطة، بما يدعم عملية الدمج بالمحصلة).[183]

إلى أي مدى يمكن القول إن الجمهورية التركية قد أفلحت في جهودها؟ زعم مسؤولو حزب الشعب الجمهوري، مستندين إلى بعض المبررات من دون شك، أن العلويين أنفسهم، وعلى غرار أسلافهم العثمانيين، كانوا تواقين إلى تبني الجهود والمساعي التعليمية المبذولة باسمهم[184]. وُضع موقف العلويين تجاه الحكم السياسي التركي على

(181) أرشيف الجمهورية

BCA 490.01.0.0/583.10.1, no. 32–35; BCA 490.01.0.0/583.10.1, no. 21.

(182) أرشيف الجمهورية

BCA 490.01.0.0/583.11.1, no. 72.

(183) أرشيف الجمهورية

BCA 030.18.1.2/84.68.11; BCA 030.18.1.2/88.77.16.

(184) أرشيف الجمهورية

BCA 490.01.0.0/583.11.1, no. 70.

المحكّ للمرة الأولى خلال أزمة إسكندرونة عام 1936-1939، ولن نتعرض إلى هذا الحدث في سياق دراستنا الحالية إلا أنه حظي بمعالجة شاملة في أعمال مهمة عدة نشرت حديثًا. كما هو معلوم، لعب المدرّس والفيلسوف العلوي من أنطاكية وخرّيج السوربون زكي الأرسوزي (المتوفى 1968) دورًا قياديًا في إلهاب المشاعر القومية بين الأغلبية الناطقة بالعربية في المقاطعة (لواء الإسكندرون المؤسَس حديثًا)، والضغط في سبيل إعادة ضمها إلى سوريا. شارك الأرسوزي في تأسيس عصبة العمل القومي في المقاطعة، وحزب البعث لاحقًا، كما رفض سياسة التمييز الطائفي التي انتهجتها فرنسا بما في ذلك الفصل الإداري بين الأوقاف السنيّة والعلوية، وكافح من دون كلل للفتِ أنظار العرب السنّة، والعلويين، والروم الأرثوذكس إلى فكرة (العروبة) المشتركة في مواجهة المساعي الكمالية التي تتحجج بوجود أغلبية تركية في المقاطعة(185). رصدت تقارير الاستخبارات التركية الأرسوزي للمرة الأولى في تشرين الثاني/ نوفمبر 1936 عندما اعتُقل بعد قيام مجموعة من الناشطين العلويين الشباب بمهاجمة السراي الحكومي في أنطاكية وتحطيم نوافذه والاشتباك مع الجندرمة التركية، لكنه استطاع الفرار من السجن بعد ذلك بمعونة الناشطين.(186)

بطبيعة الحال، لم يمثل الأرسوزي رأي عموم العلويين في المقاطعة الذين انقسمت آراؤهم بين ثلاثة محاور فمنهم من أيّد فكرة العروبة، ومنهم أيد الاستقلال الذاتي، ومنهم من كان مناصرًا صريحًا للدولة التركية. كان لبعض الوجهاء العلويين البارزين مثل حسن جبرا، وهو واحد من أثرى ملاكي الأراضي في المنطقة، مصلحة كبرى في المحافظة على الاستقلال الإداري للإقليم تحت الحكم الفرنسي (الذي عمل فيه بوصفه مديرًا ماليًّا محليًّا أيضًا)، فعارض البرنامج الوحدوي والاجتماعي للأرسوزي بضراوة. ومن الواضح أن جبرا تمكن من إقصاء الأرسوزي عن منصبه التعليمي على خلفية الزعم (بإفساده) للشباب المسؤول عن تعليمهم، وانضم إلى وجهاء علويين آخرين في حزب

(185) Keith Watenpaugh, ('Creating Phantoms': Zaki al-Arsuzi, the Alexandretta Crisis, and the Formation of Modern Arab Nationalism in Syria), International Journal of Middle East Studies 28 (1996): 363-89; Arsuzi-Elamir, Arabischer Nationalismus, 41–77, 102–38.

(186) أرشيف إدارة الأركان، مجموعة الحرب العالمية الثانية [İDH]

İDH 7–80, no. 2.

(الاتحاد الوطني) عام 1938 في حملة مضادة لإعادة ضم المقاطعة إلى سوريا أو تركيا على السواء[187]. أما مالك الأراضي صادق معروف فكان على صلة وثيقة بالمعسكر التركي. كوفئ صادق، أو والده، كما سبق ورأينا بالوسام المجيدي من قبل وزير الحرب العثماني عام 1918. وفي خضم أزمة إسكندرونة، طلب عبد الغني تركماني، القائد الكمالي الرئيسي في اللواء، مساعدة صادق في إقناع العلويين بأنهم أتراك في حقيقة الأمر وينبغي عليهم التسجيل على هذا الأساس من أجل انتخابات البرلمان المحلي، ومن ثمّ نجح صادق بهزيمة الأرسوزي في انتخابات الإعادة [الجولة الثانية من التصويت على مرحلتين، م] وحصل على أحد مقاعد العلويين عام 1936. في وقت لاحق اشتُبه بقيامه وابنه باستيراد أسلحة من تركيا مع دخول الصدام بين الجماعات الداعمة لسوريا وتلك الداعمة لتركيا طورًا عنيفًا، وبعد أن صوت المجلس ذو الأغلبية التركية لجعل (هاتاي) دولة مستقلة في 1938 (كي يمكن إلحاقها بتركيا في السنة اللاحقة)، أصبح صادق معروف أوّل (وآخر) نائب رئيس رسميّ لها.[188]

وبينما لا يبدو أن العلويين آنذاك عدّوا أنفسهم (حثيين أتراك)، يبدو بالمقابل أن عددًا كافيًا تقبّلوا الفكرة (التي روجت لها تركيا بحماسة، على الأقل في ما يخص السكان غير الأتراك) القائلة بأن الهوية القومية طيّعة، وأن بمقدورهم التسجيل في الانتخابات بوصفهم عربًا (سنّة)، أو علويين، أو أتراك على أساس مصالحهم السياسية وليس على أساس هويات أبدية ومتنافرة دينية أو لغوية. بالمحصلة، شهد المجتمع العلوي في اللواء انقسامًا عميقًا حول ولائه القومي النهائي، وأصبح مسرحًا لأحداث دموية خطيرة، أرّختها مؤخرًا سارة شيلدز Sarah Shields، في ظل المنافسة الحامية بين أنصار العروبة، والاستقلال، والكمالية العلويين لتسجيل أفراد الجماعة في الانتخابات المصيرية ربيع العام 1938[189]. من ناحية أخرى، كان مدى صدقية السلطات التركية في تقييمها

---

(187) Arsuzi-Elamir, Arabischer Nationalismus, 68–69, 103, 138–42; cf. Reyhani, Gölgesiz Işıklar, 2:164–69.

(188) Sarah Shields, Fezzes in the River: Identity Politics and European Diplomacy in the Middle East on the Eve of World War II (Oxford: Oxford University Press, 2011), 40, 50, 125–26, 135–36, 234, 263.

(189) المصدر السابق:

72, 124–26, 129, 151, 165–67, 178–79, 182, 189, 195, 198, 203, 207–9, 213–15, 228, 247.

للعلويين بوصفهم مواطنين حقيقيين آنذاك موضع شك: في تموز/ يوليو 1938، حين كانت القوات التركية تتجهز لدخول اللواء، حذّر القنصل التركي، في رسالة تذّكر بالأزمنة العثمانية، من إمكانية حدوث اشتباكات خطيرة بين قوات الجيش والعلويين العاملين في قوى الدّرك المحلية الذين يجب من ثمّ إزالتهم من المنطقة[190]. إلى جانب السكان المسيحيين معظمهم، غادرت عائلات علوية (الميسورة منها بصورة رئيسة) المقاطعة في الأشهر اللاحقة ليصبحوا جميعًا لاجئين لوائيين (نسبة إلى لواء إسكندرونة) في سورية؛ أما زكي الأرسوزي وحسن جبرا فقد ختموا مسيرتهم النضالية في ما يشبه المنفى والعزلة في دمشق وحلب، على الترتيب.

بالنسبة لكثير من العلويين المقلوعين من أوطانهم، بقيت الهوية في المقام الأول معتمدة على السياق -وهو سياق شهد تحولًا جديدًا بعد بضع سنوات من الحكم الفرنسي إلى الحكم الوطني السوري على جانب من الحدود، ومن ديكتاتورية الحزب الواحد الكمالية إلى فرصة الانتخابات الحرة التعددية في تركيا على الجانب الآخر. في أوائل 1947، وبوصفها خاتمة مؤقتة لهذا الجزء، يقّدر أن حوالى ألف لوائي من العلويين الذين نزحوا قبْلًا إلى سورية أعادوا النظر مجددًا في وجهة نظرهم السياسية، ووضعوا موضع التنفيذ أيديولوجيا الانتماء التي ربما كانت الوحيدة الجديرة بالانتماء إليها. فطلبوا إذنًا (وتلقوا دعمًا كاملًا من الفرع المحلي لحزب الشعب الجمهوري) لاسترجاع حقوقهم في المواطنة والعودة إلى هاتاي؛ العودة إلى موطنهم.[191]

خلاصة: الضرر المزدوج

يستمر العلويون اليوم، والشرق الأوسط كله، في مواجهة تركة مزدوجة خلّفتها السياسات الجوهرانية المذهبية sectarian essentialism التي اتبعتها فرنسا في سوريا،

(190) أرشيف الجمهورية

BCA 030.10.0.0/224.511.2.

(191) أرشيف الجمهورية

BCA 490.01.0.0/584.17.1.

والسياسات الاستيعابية الكمالية الراديكالية في تركيا خلال العقود الأولى من عمر الدولة المستقلة ما بعد العثمانية. لعل الترويج لهوية (علوية) في سورية قد مهد الطريق أمام العلويين للمشاركة أكثر في الحكومة المحلية، والتربية الحديثة، والجيش، والتعبئة الحزبية الجماهيرية، والتطور الاقتصادي، وأخيرًا السياسة على أعلى المستويات في الدولة. من المبكر الإجابة على السؤال: إلى أي مدى اقترنت هذه النجاحات بقبول واندماج حقيقيَين في سورية، أو إلى أي مدى أخفت بل كرّست هذه النجاحات موقع العلويين التاريخي على هامش المجتمع (الأرثوذكسي) الأعم. هذه التركة هي موضوع الحرب التي تحتدم في القرى فوق جسر الشغور وفي ريف حلب في أثناء كتابة هذه السطور التي ليس مرجحًا أن تضع أوزارها قبل انقضاء زمن ليس بقليل.

وفي تركيا أيضًا، ما يزال المجتمع العلوي يكافح في سبيل التعبير عن نفسه من دون قيود. استمرت الدولة الكمالية في أغلب الأحيان باتباع سياسات تنسجم مع الحقبة الحميدية وحقبة تركيا الفتاة، متيحةً للعلويين فرصًا غير مسبوقة للتقدم الاجتماعي (وحياة آمنة أكثر من سورية) مقابل التخلي عن الخصوصيات الدينية واللغوية التي تعرّفهم بوصفهم علويين. وكان كثير من العلويين على استعداد للدخول في المساومة، ليس في كيليكية ولاحقًا إقليم هاتاي فحسب، بل حتى في قلب المناطق العلوية شمالي سورية حيث أثبت قائد المقاومة العلوية الكبير صالح العلي في النهاية استعداده، تحت وطأة الظروف الشاقة يومها، لمقايضة مقاطعته المستقلة باتحاد سياسي ملتبس، علماني مسلم، تحت القيادة التركية ما بعد العثمانية. يعيش علويو كيليكية وهاتاي معضلة هويّاتية، فقد رفضوا نداءات القومية العربية منذ عهد بعيد والتحقوا في معظمهم بالدولة الكمالية،[192] لكنهم ومع أن معظمهم فقدَ المقدرة على التحدث بالعربية ما زالوا يرفضون إدراجهم في خانة (الأتراك). إنهم مهمَّشون على نحو مضاعف بوصفهم (علويين عرب)Arap Aleviler ، وهم ليسوا علويين ولا عربًا في حقيقة الأمر. وإذا كانت الدمقرطة التي انتهجتها تركيا منذ ثمانينيات القرن العشرين قد أدت إلى الاعتراف بالأقليات غير المسلمة وتقدير مكانتها على نحو أكبر إلى درجة أن مديرية الشؤون الدينية التركية باشرت، كما يقال، ببناء قاعات اجتماع للعلويين cem evleri في إقليم هاتاي بذريعة

(192) Reyhani, Gölgesiz Işıklar, 2:107 13, 117 22.

أن العلويين [أي العرب، م] يجب أن يكونوا علويين Alevis (أي أتراكًا بالنتيجة)، فإن عقدًا من حكم حزب العدالة والتنمية المحافظ، وبرنامجه الهادفة إلى إدخال مقررات دينية إلزامية على مستوى المدارس الثانوية علاوة على مشاريع الاستيطان القائمة على أساس إثني في إقليم هاتاي، إضافة إلى التوترات المذهبية الاستثنائية التي جلبتها الحرب الأهلية السورية على الجانب الآخر من الحدود، هي كلّها عوامل تضافرت معًا لتعيد الشك في مسألة اندماج المجتمع(193). كما هو الحال دائمًا، لا يوجد إجماع واحد بين العلويين في هذا الصدد أيضًا؛ وما يزال تاريخ ماضيهم وكذلك حاضرهم في تركيا قيد الكتابة.

(193) انظر الدراسة الجديدة الشاملة:

Hakan Mertcan, Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler (Tarih, Kimlik, Siyaset) (Adana: Karahan Kitabevi, 2014).

خلاصة

يستدعي إنتاج تاريخ للعلويين، أو أية جماعة أخرى تُعرّف جوهريًا على أساس دينها، مواجهة التحيّز المذهبي للمصادر نفسها. إن أي نصّ مكتوب، سواء أكان أطروحة لاهوتية، أم كتابًا في الملل والنحل، أم سردًا لوقائع تاريخية، أم فرمانًا إمبراطوريًا، أم روايات رحّالة، يحدد العلويين (أو النصيريين) على هذا النحو سيوجّه الاهتمام تلقائيًا إلى تفرّدهم وتنافرهم المحتمل مع بقية المجتمع. بالنتيجة، فإن أي تاريخ مؤسَّس على نصوص كهذه سيركز بالضرورة على حوادث مُثبتة لكنها بالنهاية معزولة حيث كانت معتقداتهم الدينية عاملًا مؤثرًا في تفاعلهم مع الآخرين، ومبالغًا أحداثًا متفرقة من النزاع المذهبي، ومفسرًا القمع الضريبي اضطهادًا، وآخذًا الآراء التحقيرية لفقهاء الأرثوذكسية بوصفها تجربة حقيقية مُعاشة. وبهذه الطريقة أصبح من الطبيعي، في الأدبيات الأكاديمية معظمها وفي جزء كبير من الصحافة التي تكتب عن سورية اليوم، عرض ألف عام من التاريخ العلوي كما لو أنها ممثّلة ومختزلة في فتوى من فتاوى ابن تيمية أو إلى مجزرة في حلب لم تحدث قطّ في واقع الأمر. وكما أصبحت النزعة الطائفية نبوءة تحقق ذاتها في الحرب الأهلية الدائرة حاليًا، فإن بناء تاريخ العلويين بوصفه تاريخًا في التهميش والاضطهاد هو في الحقيقة برهان دائري [أي برهان يستخدم كحقيقة ما يريد إثباته، م].

للخروج من الحلقة المذهبية المفرغة، وهو خروج حاولت هذه الدراسة توضيح معالمه، فمن الضرورة بمكان الإشارة إلى أمرين. الأمر الأول، يتوجب توسيع القاعدة الوثائقية بصورة معتبرة لتشمل -إضافة إلى النصوص الدينية والسرد التاريخي المستند إلى الحدث- أدبيات التراجم العلوية والوثائق الإدارية التي تمسّ تفاصيل الحياة اليومية. بالتحديد، لا يمكن بحال التغاضي عن سجلات الضرائب، والأوامر التنفيذية، وعقود الالتزام التي تناثرت على امتداد أربعمئة عام من الحكم العثماني التي تعاملت بصورة مباشرة مع الكتلة السكانية العلوية في شمال غرب سورية، وتوزعها الجغرافي، ونشاطها الاقتصادي، ووضعها القانوني، وإدماجها السياسي. إضافة إلى ذلك، فإن جزءًا معتبرًا

من هذه الوثائق لا يعرّف زعماء القرى، وملتزمي جباية الضرائب، أو رجال الأعمال العلويين وفقًا لانتمائهم المذهبي، تحديدًا لأن هذا الانتماء لم يكن مشكلة في معاملاتهم مع سلطات الدولة أو الجماعات المجتمعية الأخرى. من جهة أخرى، باستخدام وبناء على ما تتوفر عليه المصادر الأخرى، سيكون ممكنًا معرفة الحجم الحقيقي للوثائق من طرابلس وإسطنبول التي لها علاقة بأفراد علويين، حتى لو لم يُذكر ذلك صراحةً. الأمر الثاني، ينبغي وضع المصادر التي تأتي على ذكر دينهم، سواء أكان ذلك بسبب التزامات ضريبية معينة، أم صدامات مع جماعات أخرى، أم التعامل مع إرساليات أوروبية أو لدواع تعليمية محددة، في سياقها التاريخي الخاص بدلًا من الافتراض أنها تجسيد لسياسة تمييز ثابتة وأبدية. عندما تذكر مصادر مملوكية حملة تأديبية وحيدة طوال 250 عامًا، وليست صدفة أن تكون تلك الحملة بعد أول إحصاء ضريبي أُجري في المنطقة؛ أو حين تُعيد المحكمة المحلية تعيين الوجيه العلوي نفسه الذي انتُقص من قدره بصفته نصيريًا مبتدعًا في سنة، لتولي التزامه الضريبي في السنة التي تليها؛ أو حين يطالب إصلاحيون علويون بتمثيل متكافئ على مستوى المجالس البلدية المحلية باسم الحقوق الديمقراطية لمجتمعهم، يصبح من الواضح أن اختلافهم الديني لم يكن العامل المؤثر الوحيد، أو الرئيس، في علاقتهم بالدولة.

بدلًا من التركيز على الاختلاف الديني، سعت هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على العوامل الاقتصادية والاجتماعية طويلة الأمد التي أحاطت بوضع العلويين داخل سورية والشرق الأوسط. حاججنا في الفصل الأول أن العلوية لم تكن انفصالًا راديكاليًا عن التشيع الإمامي الاثني عشري، لكنها اعتُبرت كذلك بالتوازي مع مأسسة المذهب الإمامي في العراق خلال القرن الحادي عشر. على العكس من ذلك، فقد كانت الدعوة العلوية، ولا سيما فرعها (الخصيبي) في سوريا، جزءًا لا يتجزأ من التيار العام للتمدد والتبشير الشيعي في ذلك الوقت، حيث استفادت بصورة خاصة من حماية السلالة الحمدانية الحاكمة في حلب (947-1003) لتوطيد نفسها بوصفها واحدة من أكثر فروع الإسلام هيمنة في كثير من المدن الداخلية، وحيث امتدت شمالًا إلى الجبال الساحلية على مدار العصور الوسطى المتأخرة. لقد تسبب صعود إمارات بدوية متنوعة ولا سيما الحملات الصليبية في القرن الثاني عشر بانتهاء هذا التوسع، الأمر الذي أجبر العلويين على الخضوع إلى منافسيهم الإسماعيليين واللجوء إلى مجتمعهم الخاص

الذي تصاعدت وتيرة تشابكه وانغلاقه ومذهبيته. مع إعادة تنشيطه وإعادة تنظيمه وفق تقسيمات قبلية أكثر جلاءً على يد الفقيه-أمير الحرب العلوي المكزون السنجاري (المتوفى 1240م)، أصبح هذا المجتمع، كما حاولنا إظهاره في الفصل الثاني، في القرن الثاني عشر مسرحًا لجدل لاهوتي طويل بين (الأرثوذكسية) العلوية الجديدة والعامة من أتباع الأفكار (الحلولية) الأقدم، جدلٌ أدى في النهاية إلى تبلور الزعامة الاجتماعية لطبقة العلماء العلويين الجديدة. لم يكن الاضطهاد الجسدي هو ما دفع العلويين إلى الجبال، إنما التكريس المحلي للهوية العلوية من ناحية، وصعود الدولة القروسطية ذات الميول السنية في حلب، ودمشق، والقاهرة من ناحية أخرى، هو ما ترك العلويين في موقع الأقلية (المنحرفة) ضمن المجتمع السوري والشرق أوسطي الأوسع.

إذا كان صعود الأنظمة المملوكية والأيوبية وتعاظم سماتها ومهاراتها البيرقراطية أواخر القرون الوسطى قد فرض قيودًا مالية وسياسية جديدة على العلويين، والإسماعيليين، وغيرهم من الجماعات السكانية غير السنية، فإن المصادر المتوافرة لدينا لا تدعم الزعم القائل بتزايد الراديكالية الدينية أو وجود اضطهاد ديني معمّم. بصورة خاصة، فإنه من الممكن البرهان على أن الآراء التشريعية لابن تيمية وغيره من فقهاء الأرثوذكسية المتشددين لم تحظَ باهتمام النظام المملوكي، ولم يأخذها العلماء العثمانيون بالاعتبار إلا في القرن الثامن عشر؛ إننا أمام حالة وحيدة من عنف الدولة المنظّم ضد العلويين عام 1318، حالة كشفت عن طيف واسع من التفسيرات قدّمها مؤرخون متدينون وغير متدينين من تلك الحقبة، نتجت عن تمرد ضريبي [احتجاجًا على الضرائب، م] ومهدوي [ادعاء ظهور المهدي المنتظر، م]، ومن ثمّ لا يمكن أخذ هذه الحالة دليلًا على قمع مذهبي مستمر. بدلًا من ذلك ارتأينا أنه لا ينبغي استنتاج طبيعة (السياسة) المملوكية المتأخرة والعثمانية المبكرة من كتابات تاريخية مبعثرة، وإنما من دفاتر الإحصاءات العثمانية التي تشير إلى أن كلا النظامين قد فرض ضريبة مخصوصة بالعلويين، هي ضريبة درهم الرجال، على القرى العلوية معظمها في المنطقة بوصفها جزءًا من واجباتهم الضريبية العامة. إن تطوّر (وأحيانًا تعليق) مستحقات الدرهم، إضافة إلى ضرائب أخرى استهدفت النبيذ الذي ينتجه العلويون بصورة خاصة، وأيضًا استخدام وجهاء علويين بوصفهم ملتزمين أو جباة ضرائب عثمانيين، إنما يدلل على المدى الذي بلغه إدماج المجتمع العلوي في الإدارة المحلية العثمانية خلال الحقبة الحديثة المبكرة.

يمكن رؤية القرن الثامن عشر ذروة الاستقلال الذاتي العلوي في شمال غرب سوريا، حيث لم تستفِد العائلات المحلية البارزة من الامتيازات الضريبية التي حازتها نتيجة خصخصة الإدارة المحلية العثمانية وإلغاء مركزيتها فحسب، بل استفادت أيضًا من النمو السريع لزراعة التبغ التجاري ولا سيما في الجبال الساحلية الشمالية حول اللاذقية. وإذا كان نمو الإقليم الاقتصادي غير المسبوق واتساع نطاق المجتمع العلوي شمالًا باتجاه هاتاي وكيليكية موثّقًا في أرشيفات الدولة المركزية وفي السجلات الوفيرة للمحكمة الشرعية في طرابلس وأنطاكية، فإن صعود طبقة أعيان جديدة من ملاكي الأراضي من مثل آل شمسين من صافيتا وآل الشلّف من البهلولية، والاعتراف بهم فعليًا زعماء (عشائريين) كان دلالة، وهذا ما اقترحناه، على تفاقم الفوارق الاجتماعية في المجتمع العلوي نفسه. وبهذه الطريقة استطاع كبير عائلة شمسين صقر بن محفوظ الشبلي أن يبرز في بداية القرن التاسع عشر بوصفه واحدًا من أكثر الزعماء الفئويين نفوذًا على امتداد الإقليم الساحلي السوري اللبناني برمته، لكن هذه الأهمية وهذا البروز عرّضا المجتمع العلوي بأكمله إلى صراع متفاقم مع السلطات العثمانية المحلية شبه المستقلة [مثل الجزار والشهابيين، م] إضافة إلى مؤيدي الإحيائية الإسلامية السنيّة الحديثة [ويعني حركات متشددة مثل التي تشكلت حول الشيخ المغربي، م] في اللاذقية ومدن أخرى في الإقليم. لقد قوبل حكم الدولة المصرية الحديثة القصير الذي وقع بين ولايتين عثمانيتين، بترحيب كثير من العلويين الذين آنسوا فيها فرصةً لتأمين حقوق قانونية إضافية وللتقدم الاجتماعي، أما الحرس القديم من إقطاعيين أكثر تقليدية من مثل آل شمسين وخير بيك من القرداحة فقد دافعوا بشدة عن السيادة المائعة وغير المباشرة للإمبراطورية العثمانية.

حملت إصلاحات التنظيمات وعودًا بتحرر أعظم ومشاركة سياسية أكبر من خلال التعليم والتمثيل السياسي، إلا أنها عرّضت المجتمع العلوي في الوقت نفسه إلى تدخل الحكومة وسيطرتها على مستويات لم يسبق لها مثيل من خلال التجنيد الإلزامي، وإدماج الأعيان في جهاز الحكم المحلي، وأخيرًا التحويل الديني. أُخضع العلويون تحت حكم السلطان عبد الحميد تحديدًا إلى برنامج (تصحيح العقائد) الرسمي. ولا سيما في مناطق كيليكية وأنطاكية الزراعية المستوطَنة حديثًا؛ يبدو أن الغرض من ذلك البرنامج كان إدماجهم الاجتماعي، وكانت درجة هذا الإدماج متناسبة طردًا مع تحوّل العلويين الفعلي إلى الأرثوذكسية. على الرغم من تنامي جاذبية القومية العربية وحركة يقظة ثقافية أو إدراك

ذاتي ضمن المجتمع نفسه، استمر عدد من العلويين بدعم الدولة العثمانية، مما قادهم في النهاية إلى ربط مصيرهم بمصير (الجهاد) أو (حرب التحرير) تحت القيادة الكمالية ضد الاحتلال الفرنسي لجنوب الأناضول وشمالي سوريا في أعقاب الحرب العالمية الأولى. بعد أن مُنيت ثورة المتمرد العلوي الشهير صالح العلي بالفشل في 1921-1922، بقي المجتمع العلوي في تركيا وسوريا منقسمًا بشأن ولاءاته السياسية، حيث دافعوا بشدة عن استقلالهم الذاتي ضمن دولة (العلويين) تحت الانتداب وفي مقاطعة إسكندرونة (هاتاي) في بعض الأحيان، بينما أكدوا على ارتباطهم بالجمهوريتين المستقلتين السورية والتركية في أحيان أخرى. في النهاية، يبدو أن ترويج فرنسا لهوية علوية مستقلة قانونيًا وسياسيًا في سوريا وسياسات الاستيعاب الراديكالية التي انتهجها حزب الشعب الجمهوري في تركيا لم يفلحا في جعل العلويين مواطنين يتمتعون بالمساواة التامة في أي من البلدين. وينبغي إرجاء النقاش في هذا الأمر إلى تحليلات مستقبلية، ومستقلة على الأرجح، للمجتمع العلوي في سورية وتركيا المعاصرتين (إضافة إلى لبنان وإسرائيل). وإذ لم يصيبوا حظًا من خطاب (الأقليات) الذي كان يومًا ما رائجًا ولا من السياسات القومية الرامية إلى نفي خصوصيتهم الدينية والتاريخية، سعى العلويون في كلتا الحالتين، وما زالوا يسعون إلى تشكيل مجتمعهم وتعريفه بما يتلاءم مع مصالحهم المادية والمعنوية على أحسن وجه.

من المذهبي إلى المحلي

إن كان بمقدور هذه الإطلالة الخاطفة على ألف عام من التاريخ العلوي أن توضّح شيئًا، فهو أنه لا يمكن اختزال الجوانب المتعددة للتجارب العلوية المعاشة إلى مسألة الدين أو صياغتها في سرديّة اضطهاد أحادية البعد؛ وأن محاولة رسم معالم تاريخ مترابط وحيد (للعلويين) [أي للعلويين كلهم، م] ربما كانت محاولة مضلِّلة. إن المصادر التي تستقي منها هذه الدراسة مادتها تبدو إلى حد بعيد أقل تعقيدًا، والواقع الاجتماعي والإداري الذي تعكسه أكثر عاديةً وتشظيًا، مما يوحي به خطاب الاستثنائية علوية المزعومة. وعليه، فإن التحدي الماثل أمام المؤرخين المشتغلين بالمجتمع العلوي

في سورية وغيرها سيكون ليس فقط بتجنّب استخدام الوقائع والبنيات التي تفصّلها هذه المصادر لمحض الزيادة على السرديات الكبرى metanarrative القائمة والمتحورة حول الاضطهاد الديني، وفساد الحكم العثماني، والمقاومة الوطنية، بل بالوصول إلى فهم أكثر جدّةً وتفصيلًا لذلك المجتمع، ولموقعه ضمن المجتمع الشرق أوسطي الأكبر، وذلك من خلال تقصّي حيوات أفراد فاعلين علويين (أو سواهم) ضمن التنوع الغني للسياقات المحلية الذي تكشف عنه هذه المصادر. وفقًا لما أشار إليه مؤرخ معاصر من صافيتا على سبيل المثال، فإن كثيرًا مما يجب عمله يكمن بالتحديد في مجال التاريخ المحلي، لكن كثيرًا من الكتاب السوريين (والأتراك) للأسف يبتعدون عمدًا عن المواضيع التي تبدو شديدة المحليّة خشية مفاقمة الانقسامات المذهبية، أو القبلية، أو المجتمعية ومن ثمّ تقويض الوحدة الوطنية(194). إلى أن يروض المؤرخون المشتغلون بالعلويّة أنفسهم على ممارسة التاريخ المحلي، وعلى استخدام المصادر الإدارية العثمانية، وعلى الطابع اليومي العادي لهذه السجلات التاريخية، فلن تبقى المناحي الاجتماعية-الاقتصادية للمجتمع العلوي وحدها ناقصة وغير مفهومة وعصية على التصديق بالنسبة للجمهور المستهدَف بها، بل كذلك ستكون التواريخ الوطنية لسورية وتركيا بما هي تواريخ جامعة وموحِّدة، مما سيترك هذا الجمهور فريسةً سهلة للتفسيرات المشينة والخلافية للراديكاليين من شتى المذاهب.

مع بلوغ الدمار في سورية مستويات جديدة يصعب تحمّلها، فإن السعي إلى البت في طبيعة التاريخ العلوي يغدو عديم المعنى أكثر من أي وقت مضى. وبينما يبقى مستحيلًا للأسف تصوّر مآلات الصراع الحالي في سورية، فضلًا عن آثاره على المدى البعيد، إلا أن أمرًا وحيدًا، بناء على التجارب الحديثة لبلدان عايشت أوضاعًا مماثلة، يبدو أكيدًا: ستضع الحرب أوزارها في النهاية، وحينما تفعل، سيعيد سكان سورية، سواء استمروا في العيش ضمن الحدود الجيوسياسية نفسها أم لا، مجتمعين بناء بلدهم، وسيستأنفون بعض التعاون الاقتصادي والتجاري، وسيحاولون في النهاية، ربما في مستقبل بعيد، إيجاد مقدار ما من الحقيقة والمصالحة. عندما يأتي ذلك اليوم، سيكون أمام العلويين، والسوريين مجتمعين، خيار يتعلق بالنماذج التاريخية التي سيعتمدون عليها؛ هل سيعرّف

(194) Georges Jabbour, (Safita et son environnement), in Histoire économique et sociale de l'Empire Ottoman et de la Turquie (1326–1960), ed. Daniel Panzac (Paris: Peeters, 1995), 606.

موقع العلويين ضمن المجتمع الأكبر تاريخيًا أمثال ابن تيمية ومحمد المغربي أم أمثال مدحت باشا وضياء بيك؟ هل سيختار المرء أن (يتذكّر) انتفاضة جبلة عام 1318 ومجزرة حلب عام 1516، أم سيجد ما يدعو إلى التفاؤل في السيرة المهنية لعلي الشلّف وقارا محمد باشا، وفي لجان التعليم المشتركة والمجالس البلدية لحقبة الإصلاح العثماني، وفي الرؤية السياسية لأشخاص مثل صالح العلي أو سليمان الأحمد؟ كما نعلم، الماضي ليس ميتًا ولا هو بماضٍ، وإنه من الأهمية بمكان أن يستعيد العلويون، وجيرانهم، وأبناء وطنهم امتلاك ماضيهم.

المصادر والمراجع

المواد الأرشيفية

مواد غير منشورة

(تنويه من المترجمين: في ما يلي قائمة بمواد الأرشيف العثماني التي استند إليها الكاتب. ترجمنا بعضها وفقًا للهوامش الخاصة بكل من فصول الكتاب، وحاولنا تقريب أسمائها إلى العربية بالصورة الأنسب. ونرى أن الأصوب الإبقاء عليها بلغتها التركية لتسهيل الأمر على الباحثين في الأرشيف العثماني).

Aleppo - Poche-Marcopoli Archives

- Fonds Poche [FP] 2005.

Ankara - Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi [BCA]

- Bakanlar Kurulu Kararları 030.10.1.2/9.19.7; 030.18.1.2/73.29.1; 030.18.1.2/76.60.20; 030.18.1.2/84.68.11; 030.18.1.2/88.77.16; 030.10.1.2/127.100.4.
- Başbakanlık Muamelât Genel Müdürlüğü 030.10.0.0/224.511.2.
- Cumhuriyet Halk Partisi Evrakı 490.01.0.0/583.10.1; 490.01.0.0/583.11.1; 490.01.0.0/584.17.1.

Ankara - Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Arşivi [ATASE] (أرشيف التاريخ العسكري والدراسات الإستراتيجية)

- Birinci Dünya Harbi koleksiyonu [BDH] 170–736; 2681–216.
- İstiklal Harbi koleksiyonu [İSH] 629-125; 664-141; 805-58; 809-63. 68. 91; 868-4; 1169-66; 1321-124.
- İkinci Dünya Harbi koleksiyonu [İDH] 7–80.

Ankara - Vakıflar Genel Müdürlüğü [VGM]

- Register nos. 284. 339. 354.

İstanbul - Başbakanlık Osmanlı Arşivi [BOA] أرشيف رئاسة الوزراء

Pre-Tanzimat Series (مجموعة ما قبل التنظيمات)

- Başmuhasebe Kalemi/Trablus-Şam Mukataası [D.BŞM.TŞH] 11. 13.

- Halep Ahkam Defteri [HAD] 1. 4. (دفتر أحكام حلب، ح.أ.د)
- Hatt-ı Hümayun [HAT] 3784i. 17679. 20647. 20671a. 22354c. 24372. 24282. 24295. 24468d. 24973. 25480. 32670. 35473. 40823. (الخط الهمايوني، خ.هـ.)
- Maliyeden Müdevver [MAD] 602. 842. 4455. 9833. (م.م. مدوّر من المالية،)
- Mühimme Defteri [MD] 3–4. 6. 19. 23. 26. 36. 39. 42. 46–48. 52–54. 102. 112. 127. 130–31. 136. 139. 147. 151. 157. 160. (م.د. دفتر المهمات،)
- Mühimme Zeyli Defteri [MZ] 9. 12. (م.ذ.د. ذيل دفتر المهمات،)
- Şam-ı Şerif Ahkam Defteri [ŞŞAD] 1–4. (ش.ش.أ.د. دفتر أحكام شام شريف،)
- Şikayet Defteri [ŞD] 4. 99.
- Tahrir Defteri [TD] 68. 281. 421. 502. 513. 1017. 1107. (ت.د. دفتر التحرير،)

Tanzimat-Era Series (مجموعة حقبة التنظيمات)

- Bab-ı Ali Evrak Odası [BEO] 142/10630; 201/15050; 294/21989; 314/23496. 23495.
- Bab-ı Ali Evrak Odası Ayniyat Defterleri [BEO.AYN.d] 867.
- Cevdet Maliye [C.ML] 11/461.
- Dahiliye Nezareti Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti Emniyet Kalemi [DH.EUM. EMN] 80/21.
- Dahiliye Nezareti Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti 4. Şube [DH.EUM.4.Şb] 2/57; 7/39. 60.
- Dahiliye Nezareti Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti 7. Şube [DH.EUM.7.Şb] 1/1.
- Dahiliye Nezareti İdare-i Umumiye [DH.İUM] 20–25/14.
- Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi [DH.MKT] 31/9; 430/70; 529/38; 866/56; 1311/27; 1311/32; 1311/40; 1355/3; 1358/7; 1364/106; 1368/44; 1416/29; 1475/100; 1485/32; 1670/20; 1691/55; 1741/10; 1744/33; 1767/68. 69; 1778/130; 1796/106; 1823/38. 102; 1831/58; 1851/93; 1865/20; 1919/122; 1958/80; 1981/40; 1993/3; 1999/43; 2031/114; 2045/97; 2049/13; 2060/105; 2110/24; 2204/18; 2251/77; 2490/75; 2522/65; 2647/38; 2739/90; 2792/76.

- Dahiliye Nezareti Şifre Kalemi [DH.ŞFR] 68/8; 531/87.
- Dahiliye Nezareti Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu [DH.TMIK.M] 29/47; 168/7; 182/69. 75; 244/40; [DH.TMIK.S] 26/31; 36/50.
- Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi [HR.MKT] 197/48.
- Hariciye Nezareti Tercüme Odası [HR.TO] 287/4; 516/24.
- İrade Dahiliye [İ.DH] 265/16558; 389/25724; 393/26006; 409/27058; 415/27493; 416/27528; 559/38933; 611/42613; 612/42642. 42686; 944/74757; 1182/92449. 92451; 1207/94486; 1306/9.
- İrade Divan-ı Ahkam-ı Adliye [İ.DA] 1/9.
- İrade Dosya Usulü İrade Tasnifi [İ.DUİT] 66/52; 68/20.
- İrade Hariciye [İ.HR] 157/8341; 266/15960–61.
- İrade Maarif [İ.MF] 2/10; 4/7.
- İrade Meclis-i Mahsus [İ.MMS] 113/4821; 114/4867; 130/5563.
- İrade Mesail-i Mühimme [İ.MSM] 76/2173–75.
- Maarif-i Umumiye Nezareti Mektubi Kalemi [MF.MKT] 150/12; 162/54; 164/159; 174/24; 181/109; 187/1; 237/20; 246/56; 273/59; 333/21; 374/12; 437/33; 496/33; 672/36–48; 825/73.
- Meclis-i Vala [MVL] 284/69; 310/98; 567/25; 750/107; 754/87.
- Meclis-i Vükela [MV] 48/32; 54/37; 73/38; 76/93; 83/72; 180/30.
- Nüfus Defterleri [NFS.d] 3746.
- Sadaret Amedi Kalemi [A.AMD] 5/16. 37/70; 83/17.
- Sadaret Mektubi Kalemi [A.MKT] 103/44. 139/12.
- Sadaret Mektubi Kalemi Meclis-i Vala [A.MKT.MVL] 74/84.
- Sadaret Mektubi Kalemi Mühimme [A.MKT.MHM] 46/19; 349/68; 357/39; 405/92; 419/14; 450/53; 475/44; 700/5; 757/110.
- Sadaret Mektubi Kalemi Umum Vilayet [A.MKT.UM] 169/55; 178/24; 337/3; 395/98; 566/12.

- Şura-yı Devlet [ŞUD] 2215/26; 2483/9.
- Yıldız Esas Evrakı [Y.EE] 36/55; 40/6–7; 43/103; 129/79; 132/38.
- Yıldız Esas Evrakı/Kamil Paşa [Y.EE.KP] 1/80.
- Yıldız Mütenevvi Maruzat [Y.MTV] 7/54; 77/10; 87/44; 235/127.
- Yıldız Perakende Adliye ve Mezahib Nezareti Maruzatı [Y.PRK.AZN] 4/57.
- Yıldız Perakende Arzuhal ve Jurnaller [Y.PRK.AZJ] 39/117.
- Yıldız Perakende Askeri Maruzat [Y.PRK.ASK] 157/45.
- Yıldız Perakende Başkitabeti [Y.PRK.BŞK] 58/35. 44; 61/45.
- Yıldız Perakende Maarif Nezareti Maruzatı [Y.PRK.MF] 2/57; 3/11.
- Yıldız Perakende Maiyet-i Seniye Erkan-ı Harbiye Dairesi [Y.PRK.MYD] 22/105.
- Yıldız Perakende Meşihat Dairesi Maruzatı [Y.PRK.MŞ] 5/83.
- Yıldız Perakende Umum Vilayetler Tahriratı [Y.PRK.UM] 19/58. 70; 37/24; 49/76.
- Yıldız Sadaret Hususi Maruzat [Y.A.HUS] 257/26; 266/97; 358/80.

Istanbul—Topkapı Palace Archives

- E. 2465

Istanbul (Üsküdar)—İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM).

- Antakya Şeriye Sicilleri Defteri [AŞSD] 5. 14. 20.

London (Kew)—National Archives (الأرشيف الوطني البريطاني)

- Foreign Office [FO] 78/910. 1118. 1297. 1386. 1388. 2282. 2493; FO 195/587. 601. 1113. 1153. 1154. 1369. 1448; FO 226/133. 189. (أرشيف المكتب الخارجي البريطاني)

Nantes—Centre des archives diplomatiques de Nantes [CADN]

- Représentations diplomatiques et consulaires. Damas-Consulat 33. (أرشيف الديبلوماسية الفرنسية)

Paris—Archives Nationales (الأرشيف الوطني الفرنسي)

- Affaires étrangères B/I (Tripoli) [AE/BI] 1115–24.

Paris (La Courneuve)—Ministère des Affaires étrangères [MAE]

- Correspondance consulaire et commerciale [CCC] (المراسلات القنصلية والتجارية)

- o Lattaquié 1–4.
- o Tripoli 13–16. 18.
- ▪ Correspondance politique des consuls [CPC] (مراسلات القناصل السياسية)
- o Turquie 244–5. 257–8.
- o Turquie-Beyrouth 10–11. 19–24.
- o Turquie-divers 1–2. 4–5. 7. 9–10. 12.
- ▪ Correspondance politique et commerciale
- o Nouvelle Série [NS] Turquie 108.
- o E-Levant Syrie-Liban [ELSL] 112. 115. 121. 125.

Paris (Vincennes)—Service historique de la Défense [SHD] (الخدمات التاريخية في وزارة الدفاع)

- ▪ 4H 84. 4H 249.

طرابلس- قصر نوفل

❊ سجلات محكمة طرابلس الشرعية [س.م.ط.ش]. السجلات: 12. 14–24. 26–30. 33. 45–46. 49–50. 52..

مواد منشورة

المواد الأجنبية

- Akgündüz. Ahmed. ed. Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri. 9 vols. Istanbul: FEY Vakfı/Osmanlı Araştırmaları Vakfı. 1990–96.

- Ayhan. Rıza. et al.. eds. Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nusayrîler ve Nusayrîlik (1745–1920). Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi. 2010.

- Cattaui. René (d. 1994). ed. Le règne de Mohamed Aly d'après les Archives russes en Egypte. Cairo: Institut français d'archéologie orientale. 1933.

- Recueil des actes administratifs du Haut-Commissariat de la République française en Syrie et au Liban. Vol. 1: Années 1919–1920. Beirut: Imprimerie Jeanne d'Arc. n.d.

- Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye: İkinci Sene. Istanbul: Darü'l-Hilafeti'l-Aliye. 1899/1900.

المواد العربية

– التدمري، عمر، ومجموعة من المحررين. وثائق المحكمة الشرعية بطرابلس: السجلّ الأول 1077–1078هـ/ 1666–1667م. (طرابلس: الجامعة اللبنانية، 1982).

– رستم، أسد (المتوفى 1965)، المحفوظات الملكية المصرية: بيان بوثائق الشام، ج4، ط2، (المكتبة البولصية، 1986–1987). [محفوظات].

مصادر أدبية غير منشورة

- Risale der Redd-i Revafiz." Süleymaniye Kütüphanesi. Istanbul: ms. Serez 1451.

- el-Kayseri. Mustafa bin Ebi Bekir. "Damigü'n-Nusayriye." Atatürk Kitapliği. Istanbul: ms. Osman Ergin 97.

– حرفوش. حسين ميهوب (المتوفى 1959)، خير الصنيعة في مختصر تاريخ غلاة الشيعة، (دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، نسخة المخطوط المؤرخة عام 1991).

– حرفوش. إبراهيم، المستدرك في خير الصنيعة، (دمشق: مكتبة المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، نسخة المخطوط المؤرخة عام 1991).

- ابن الصايغ. فتح الله، المُقترب في حوادث الحضر والعرب، (باريس: المكتبة الوطنية، مخطوط عربي مؤرخ في 1685).

- النشابي الحلبي. يوسف بن العجوز، المناظرة، (باريس: المكتبة الوطنية، مخطوط عربي مؤرخ في 1405).

مصادر أدبية منشورة

المصادر العربية

- (الكاتب مجهول)، حروب إبراهيم باشا المصري في سورية والأناضول، أسد رستم (محققًا))، (هليوبوليس: المطبعة السورية، [1927]).

- (الكاتب مجهول)، تاريخ الأمراء الشهابيين بقلم أحد أمرائهم من وادي تيم. سليم حسن هشّي (محققًا)، (بيروت: المديرية العامة للآثار، 1971).

- ابن الأثير. عز الدين علي بن محمد الجزري (المتوفى 1233)، الكامل في التاريخ، محمد يوسف الدقاق (محققًا)، (بيروت: دار الكتب العلمية).

- ابن بطوطة. محمد بن عبد الله (المتوفى بعد 1368)، رحلة ابن بطوطة: تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، عبد الهادي التازي (محققًا)، (الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، 1997).

- ابن تيمية. أحمد (المتوفى 1328)، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، عبد الرحمن ابن محمد ابن قاسم العيسمي (محققًا)، (الرياض: الناشر غير معروف، 1961-66).

- ابن الفوطي. عبد الرزاق بن محمد (المتوفى 1323)، مجمع الأدب في معجم الألقاب، محمد الكاظم (محققًا)، (طهران: دانشمندان إسلامي، 1995).

- ابن قاضي شهبا. أحمد بن محمد (المتوفى 1448)، تاريخ دمشق: IFÉAD. 1997.

- ابن القلانسي. حمزة بن أسد (المتوفى 1160)، تاريخ دمشق 460-555، سهيل زكار (محققًا)، (دمشق: دار حسّان، 1983).

- ابن كثير. عماد الدين (المتوفى 1373)، البداية والنهاية في التاريخ، أحمد أبو ملحم وآخرون (تحقيقًا)، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985).

- ابن الوردي. عمر (المتوفى 1348)، تاريخ النجف، (المطبعة الحيدرية، 1969).

- ابن يحيى. صالح (المتوفى 1436)، تاريخ بيروت، فرانسيس حورس وكمال صليبي (تحقيقًا)، (بيروت: دار المشرق، 1969).

- أبو الفداء. عماد الدين اسماعيل (المتوفى 1331)، المختصر في أخبار البشر، (القاهرة: المطبعة الحسينية المصرية، 1968).

- أبو موسى والشيخ موسى، مجموعة الأحاديث العلوية، تحرير مجموعة من الكتاب، سلسة التراث العلوي، ج8، (لبنان: ديار عقل، دار لأجل المعرفة، 2008).

- أسعد. منير الخوري عيسى، تاريخ حمص من ظهور الإسلام حتى يومنا هذا سنة 622-1977، (حمص: مطرانية حمص الأرثوذكسية، 1984).

- البرزالي. قاسم بن محمد (المتوفى 1338)، المقتفى على كتاب الروضتين، عمر عبد السلام التدمري (محققًا)، (صيدا: المكتبة العصرية، 2006).

- الجبرتي. عبد الرحمن (المتوفى 1825)، عجائب الآثار في التراجم والأخبار.

- الجزري. محمد ابن ابراهيم (المتوفى 1338)، حوادث الزمان وأنبائه ووفيات الأكابر والأعيان من أبنائه، عمر عبد السلام التدمري (محققًا)، (بيروت: المكتبة العصرية، 1998).

- حسن آغا العبد (المتوفى بعد 1826)، تاريخ حسن آغا العبد: حوادث بلاد الشام والإمبراطورية العثمانية 1771-1826، يوسف جميّل ناعسة (محققًا)، (دمشق: دار دمشق، 1986).

- الدمشقي. محمد بن طالب (المتوفى 1327)، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، أوغسط مهرين (محققًا)، (لايبزيغ: هراسوفيتس، 1923).

- الدويهي. اصطفان (المتوفى 1704)، تاريخ الأزمنة 1095-1699، فرديناد طوطَل (محققًا)، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1951).

- السياف. أحمد نهاد (المتوفى 1992)، شعاع قبل الفجر: مذكرات، محمد جمال باروت (محققًا)، (حلب: الناشر غير معروف).

- الشدياق. طنوس (المتوفى 1859)، أخبار الأعيان في جبل لبنان، فؤاد أفرام البستاني (محققًا)، (بيروت: الجامعة اللبنانية، 1970).

- الشهابي. حيدر أحمد (المتوفى 1835)، لبنان في عهد الأمراء الشهابيين، أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني (تحقيقًا)، (بيروت: الجامعة اللبنانية، 1969).

- صالح. إلياس (المتوفى 1885)، آثار الحقب في لاذقية العرب، مخطوطة خاصة، سورية 1952، نشرت مؤخرًا من قبل إلياس جرجس جريج، (بيروت: دار الفارابي، 2013).

- العسقلاني، ابن حجر (المتوفى 1449)، إنباء الغمر بأنباء العمر، (دمشق: مكتبة الدراسات الإسلامية، 1979).

- العمري. ابن فضل الله (المتوفى 1349)، التعريف بالمصطلح الشريف، سامر الدروبي (محققًا)، (الكرك: جامعة مؤتة، 1992).

- العورة. ابراهيم (المتوفى 1863)، تاريخ ولاية سليمان باشا العادل 1804-1819، أنطون بشارة قيقانو (محققًا)، (بيروت: لحد خاطر، 1989).

- القلقشندي. شهاب الدين عماد (المتوفى 1418)، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، 1964).

- كرامة. روفائيل بن يوسف (المتوفى 1800)، حوادث لبنان وسورية من سنة 1745 إلى سنة 1800، باسيلوس قطان (محققًا)، جرّوس بارس، (التاريخ غير معروف).

- مشاقة. ميخائيل (المتوفى 1888)، مشهد العيان بتاريخ سورية ولبنان، (القاهرة: الناشر غير معروف، 1908).

- المقدسي. محمد ابن أحمد ابن قدامة (المتوفى 1343)، العقود الدريّة من مناقب شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، محمد حميد الفقي (محققًا)، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1975).

- المقريزي. تقي الدين أحمد (المتوفى 1442)، كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1971).

- المكّي. محمد (المتوفى بعد 1722)، تاريخ حمص، عمر نجيب العمر (محققًا)، (دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، 1997).

- النابلسي. عبد الغني (المتوفى 1731)، الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز، رياض عبد الحميد مراد (محققًا)، (دمشق: دار المعرفة، 1989).

- النويري. أحمد ابن عبد الوهاب (المتوفى 1333)، نهاية الأرب في فنون الأدب. محمد علوي شلتوت (محققًا)، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1998).

- اليونيني. قطب الدين موسى (المتوفى 1326)، التأريخ السوري المملوكي الأول: ذيل مرآة الزمان لليونيني، لي غوو (محققًا)، (لايدن: بريل، 1998).

المصادر الأجنبية

- Behcet. Mehmed. and Refik Temimi. Beyrut Vilayeti. Vol. 2: Şimal Kısmı. Beirut: Vilayet Matbaası. 1917.

- Burckhardt. John Lewis (d. 1817). Travels in Syria and the Holy Land. London: John Murray. 1822.

- Della Valle. Pietro (d. 1652). Voyages de Pietro della Vallé. Gentilhomme romain. dans la Turquie. l'Egypte. la Palestine. la Perse. les Indes Orientales & autres lieux. Rouen: Robert Machuel. 1745.

- al-Harawi. 'Ali ibn Abi Bakr (d. 1215). Guide des lieux de pèlerinage. Translated by Janine Sourdel-Thomine. Damascus: Institut français de Damas. 1957.

- Ismail Kemal Bey (d. 1915). The Memoirs of Ismail Kemal Bey. Edited by Sommerville Story. London: Constable. 1920.

- Jessup. Henry Harris (d. 1910). Fifty-Three Years in Syria. New York: Fleming H. Revell. 1910.

- Katib Çelebi (d. 1657). Kitab-ı Cihannüma (facsimile of 1732 Ibrahim Müteferrika edition. Istanbul: Büyükşehir Belediyesi. 2008). English translation edited by Gottfried Hagen. New Haven. CT: Yale University Press. forthcoming.

- Lyde. Samuel (d. 1860). The Ansyreeh and Ismaeleeh: A Visit to the Secret Sects of Northern Syria; with a View to the Establishment of Schools. London: Hurst and Blackett. 1853.

- ——————————. The Asian Mystery: Illustrated in the History. Religion. and Present State of the Ansaireeh or Nusairis of Syria. London:

Longman. Green. Longman and Roberts. 1860.

- Maundrell. Henry (d. 1701). A Journey from Aleppo to Jerusalem. at Easter A.D. 1697. Boston: Samuel Simpkins. 1836.

- Paton. A. A. (d. 1874). A History of the Egyptian Revolution. from the Period of the Mamlukes to the Death of Mohammed Ali. 2nd ed. London: Trübner. 1870.

- Paxton. John D. (d. 1868). Letters from Palestine: Written during a Residence There in the Years 1836. 7 and 8. London: Charles Tilt. 1839.

- Poujoulat. Baptistin (d. 1864). Voyage dans l'Asie Mineure. Paris: Ducollet. 1841.

- Şalvuz. İsmail Ferahim (d. 1977). Kurtuluş Savaşı'nda Kahraman Çukurovalılar (Adana. Tarsus. Mersinliler): Hatira. Edited by Halil Atılgan. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı. 2002.

- Seetzen. Ulrich Jasper (d. 1811). Reisen durch Syrien. Palästina. die Tranjordan-Länder. Arabia Petraea und Unter-Aegypten. Edited by Friedrich Kruse. Berlin: G. Reimer. 1854–59.

- Volney. Constantin-François (d. 1820). Travels through Egypt and Syria in the Years 1783. 1784. and 1785. New York: Evert Duyckinck. 1798.

- Walpole. Frederick (d. 1876). The Ansayrii. or Assassins. with Travels in the Further East. in 1850–51. London: Richard Bentley. 1851.

أعمال مرجعية

- طلاس. مصطفى، المعجم الجغرافي للقطر العربي السوري، (دمشق: المؤسسة العامة للمساحة، 1992).

- Encyclopaedia of Islam. 2nd ed. [EI2]. Leiden: Brill. 1960–2005.

- Répertoire alphabétique des villages et hameaux. Latakia. [1924].

أدبيات حديثة

أدبيات عربية

- إبراهيم. علي عزيز، العلويون بين الغلو والفلسفة والتصوف والتشيع، (بيروت: مؤسسة العلمي، 1995).

- إسماعيل باشا البغدادي (المتوفى 1920)، هداية العارفين: أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون، (إسطنبول: وكالة المعارف، 1951).

- أبو عز الدين. سليمان (المتوفى 1932/ 33)، ابراهيم باشا في سورية، إصدار جديد، (القاهرة: دار الشروق، 2006).

- أبو علوش. عيسى، صفحات مجهولة من ثورة الشيخ صالح العلي، (اللاذقية: دار ذو الفقار، 2007).

- بيات. فاضل، دراسات في تاريخ العرب في العهد العثماني: رؤية جديدة في ضوء الوثائق والمصادر العثمانية، (طرابلس/ ليبيا: دار المدار الإسلامي، 2003).

- بيطار. غياد إلياس، اللاذقية عبر الزمان من عصور ما قبل التاريخ إلى عام 1963، (دمشق: دار المجد، 2001).

– الجندي. أدهم، تاريخ الثورات السورية في عهد الانتداب الفرنسي، (دمشق: مطبعة الاتحاد، 1960).

– الحريري. أبو موسى، العلويون النصيريون، بحث في العقيدة والتاريخ، (بيروت 1980، الناشر غير معروف).

– حمزة. نديم نايف، التنوخيون، أجداد الموحدين (الدروز) ودورهم في جبل لبنان، (بيروت: دار النهار، 1984).

– حسن. ديب علي، أعلام من المذهب الجعفري (العلوي)، (بيروت: دار الساحل للتراث، 1997–2000).

– حسن. حميد، (المكزون السنجاري بين الإمارة والشعر والتصوف والفلسفة)، (دمشق: دار مجلة الثقافة، 1972).

– الحكيم. يوسف، سورية والعهد الفيصلي، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1966).

– خلف. تيسير، الجولان في مصادر التاريخ العربي: حوليات وتراجم، (دمشق: دار كنعان، 2005).

– خوندة. محمد، تاريخ العلويين وأنسابهم، (بيروت: دار المحجّة البيضاء، 2004).

– الخير. عبد الرحمن (المتوفى 1986)، يقظة المسلمين العلويين في مطلع القرن العشرين، هاني الخير (محققًا)، (دمشق: مطبعة الكتاب العربي، 1996).

– زرزور. فارس، معارك الحرية في سورية، (دمشق: دار الشرق، 1964).

– سنّو. عبد الرؤوف، النزاعات الكيانية الإسلامية 1877–1881: بلاد الشام، الحجاز كردستان، ألبانيا، (بيروت: بيسان، 1998).

– الطويل. محمد أمين غالب (المتوفى 1932)، تاريخ العلويين، (بيروت: دار الأندلس، 1979).

- عباس. قيس إبراهيم، الشيخ صالح العلي: أوراق وشهادات، (دمشق: دار التكوين، 2005).

- عثمان. هاشم، تاريخ العلويين: وقائع وأحداث، (بيروت: مؤسسة العلمي للمطبوعات، 1997).

- ـــــــــــ، تاريخ اللاذقية 673م-1964م، (دمشق: وزارة الثقافة، 1996).

- ـــــــــــ، تاريخ الشيعة في ساحل بلاد الشام الشمالي، (بيروت: مؤسسة العلمي، 1994).

- العديمة. صالح، هذا هو بدوي الجبل، (بيروت: دار المحجّة البيضاء ومكتبة السائح، 2010).

- علي. أسعد أحم، معرفة الله والمكزون السنجاري، الإصدار الأول، (دمشق: دار السؤال، 1972).

- علي. محمد الأحمد، العلويون في التاريخ: حقائق وأباطيل، (بيروت: مؤسسة النور، 1997).

- عميري. إبراهيم، سلسلة الجبال الساحلية: قصة التاريخ الغامض والحضارات المنسية، (دمشق: الأقصى، 1995).

- فرحات. يحيى قاسم، الشيعة في طرابلس من الفتح العربي إلى الفتح العثماني، (بيروت: دار الملاك، 1999).

- المعروف. أميل عباس، تاريخ العلويين في بلاد الشام منذ فجر الإسلام إلى تاريخنا المعاصر خلال جميع العصور والدويلات التي مرّت على المنطقة العربية والإسلامية، ج3، (طرابلس: دار الأمل والسلام، 2013).

- المعلوف. عيسى اسكندر (المتوفى 1956)، دواني القطوف في تاريخ بني المعلوف 1908، إصدار جديد، (دمشق: دار حوران، 2003).

- المهاجر. جعفر، (الرجل الذي هزم الاستعمار مرتين) في المؤتمر التكريمي للعلامة المقدس والداعية المجاهد المهاجر العاملي الشيخ حبيب الإبراهيم، 39-48، (بيروت:

المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، 1997).

- الموسى. علي محمد، الإمام علي والعلويون: دراسة وتاريخ وتراجم، (دمشق: دار الفتاة، 2002).

- الموصلي. منذر، البحث عن الذات: الجذور، (دمشق: دار المروّة، 2008).

- نصر الله. إبراهيم، حلب والتشيع، (بيروت: مؤسسة الوفاء، 1983).

- هشي. سليم حسن، الخزانة التاريخية في الإسماعيليين والدروز، (بيروت: لحد خاطر، 1985).

- يونس. عبد اللطيف (المتوفى 2013)، المدخرات، (دمشق: دار العالم، 1992).

أدبيات أجنبية

- Abdel-Nour. Antoine (d. 1982). Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane (XVIe-XVIIIe siècle). Beirut: Librairie Orientale. 1982.

- Abu-Husayn. Abdul-Rahim. Provincial Leaderships in Syria. 1575–1650. Beirut: American University of Beirut. 1985.

- Akbıyık. Yaşar. Milli Mücadelede Güney Cephesi: Maraş. Ankara: Kültür Bakanlığı. 1990.

- Akbulut. Uğur. "Lazkiye Nusayrîleri." Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 54 (2010): 111–26.

- Akşin. Sina. "Turkish-Syrian Relations in the Time of Faisal (1918–1920)." In Essays in Ottoman-Turkish Political History. By Sina Akşin. 31–42. Istanbul: Isis Press. 2000.

- Aksoy. Erdal. "Nusayrîlerin Sosyal Yapıları ve Cumhuriyetinin İlk Yıllarında Türkiye'de Yaşayan bu Topluluğa Devletin Yaklaşımları." Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 54 (2010): 199–212.

- Alagöz. Cemal. "Coğrafya gözüyle Hatay." Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi 2 (1943–44): 203–16.

- Alkan. Necati. "Fighting for the Nusayrī Soul: State. Protestant Missionaries and the 'Alawīs in the Late Ottoman Empire." Die Welt des Islams 52 (2012): 23–50.

-Allouche. Adel. The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906–962/1500–1555). Berlin: Klaus Schwarz. 1983.

- al-Amin. Muhsin (d. 1952). A'yan al-Shi'a. 2nd ed. Beirut: Dar al-Ta'arif. 1996.

- Amir-Moezzi. Mohammed Ali. Le guide divin dans le Shî`isme originel: aux sources de l'ésoterisme en Islam. N.p: Verdier. 1992.

- Arsuzi-Elamir. Dalal. Arabischer Nationalismus in Syrien: Zakī al-Arsūzī und die arabisch-nationale Bewegung an der Peripherie Alexandretta/Antakya 1930–1938. Münster: Lit. 2003.

- Aslan. Cahit. Fellahların Sosyolojisi: Arapuşakları. Nusayriler. Hasibiler. Kilaziler. Haydariler. Arap Alevileri. Adana: Karahan Kitabevi. 2005.

- Baer. Marc. Review of Tijana Krstic. Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire. Journal of Islamic Studies 23 (2012): 391–94.

- Balanche. Fabrice. La région alaouite et le pouvoir syrien. Paris: Karthala. 2006.

- Bar-Asher. Meir. and Aryeh Kofsky. The Nusayrī-'Alawī Religion: An Enquiry into Its Theology and Liturgy. Leiden: Brill. 2002.

- Berkes. Niyazi. The Development of Secularism in Turkey. Facsimile ed. London: Hurst. 1998.

- Beydoun. Ahmed. Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais. Beirut: Lebanese University. 1984.

- Bianquis. Thierry. Damas et la Syrie sous la domination fatimide. Damascus: IFÉAD. 1986–89.

- Bilgili. Ali Sinan. "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Adana. Tarsus ve Mersin Bölgesi Nusayrîleri (19–20. Yüzyıl)." Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 54 (2010): 49–78.

- Blachère. Regis. and Charles Pellat. "Al-Mutanabbī." EI2. 1993. 7:769–72.

- Blanche. Charles-Isidore (d. 1887). "Études sur la Syrie: L'ansarié Kaïr-Beik." Revue européenne: Lettres. sciences. arts. voyages. politique 2/12 (1860): 384–402. 582–601.

- Bonte. Pierre. and Édouard Conte. "La tribu arabe: approches anthropologiques et orientalistes." In Al-Ansâb. La quête des origines: Anthropologie historique de la société arabe tribale. Edited by P. Bonte (d. 2013) et al.. 13–48. Paris: Maison des sciences de l'homme. 1991.

- Bou-Nacklie. N. E. "Les Troupes spéciales: Religious and Ethnic Recruitment. 1916–46." International Journal of Middle East Studies 25 (1993): 645–60.

- Broadbridge. Anne. "Apostasy Trials in Eighth/Fourteenth Century Egypt and Syria: A Case Study." In History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East: Studies in Honor of John E. Woods. Edited by Judith Pfeiffer and Sholeh Quinn. 363–82. Wiesbaden: Harrassowitz. 2006.

- Burns. Ross. Monuments of Syria: An Historical Guide. London: I. B. Tauris. 1999.

- Çagaptay. Soner. Islam. Secularism and Nationalism in Modern Turkey: Who Is a Turk? London: Routledge. 2006.

- Canard. Marius. "Hamdānids." In E12. 1971. 3:125–31.

- Carré. Olivier. and Michel Seurat. eds. Les Frères musulmans: Égypte et Syrie (1928–1982). Paris: Gallimard. 1983.

- Catafago. Joseph. "Die Drei Messen der Nossairier." Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 2 (1848): 388–94.

- Çelik. Şenol. "XVI. Yüzyılda Hanedan Kurucu Bir Osmanlı Sancakbeyi: Canbulad Bey." Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi 7 (2002): 1–34.

- Çetinsaya. Gökhan. Ottoman Administration of Iraq. 1890–1908. London: Routledge. 2006.

- Cevdet Paşa. Ahmed (d. 1895). Tarih-i Cevdet. Istanbul: Matbaa-ı Osmaniye. 1891/92.

- Chakrabarty. Dipesh. Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference.

- Coşgel. Metin. "Ottoman Tax Registers (Tahrir Defterleri)." Historical Methods 37 (2004): 87–100.

- Dadoyan. Seta. The Fatimid Armenians: Cultural and Political Interaction in the Near East. Leiden: Brill. 1997.

- Daftary. Farhad. The Ismāʿīlīs: Their History and Doctrines. Cambridge: Cambridge University Press. 1990.

- ————————. "Rāshid al-Dīn Sinān." EI2. 1995. 8:442–43.

- Davison. Roderic. Reform in the Ottoman Empire. 1856–1876. Princeton. NJ: Princeton University Press. 1963.

- Deringil. Selim. "The Struggle against Shiism in Hamidian Iraq: A Study in Ottoman Counter-Propaganda." Die Welt des Islams 30 (1990): 45–62.

- ——————. The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876–1909. London: I. B. Tauris. 1998.

- Deschamps. Paul. Les châteaux croisés en Terre Sainte. Vol. 3: La défense

du Comté de Tripoli et de la Principauté d'Antioche. Paris: Paul Geuthner. 1973.

- D'Ohsson. Ignace Muradgea (d. 1807). Tableau général de l'empire Ot[h] oman. Istanbul: Isis. 2001.

- Douwes. Dick. "Knowledge and Oppression: The Nusayriyya in the Late Ottoman Period." In La Shi'a nell'Impero Ottomano. Rome: Accademia Nazionale dei Lincei. 1993.

- ————————. The Ottomans in Syria: A History of Justice and Oppression. London: I. B. Tauris. 2000.

- Dressler. Markus. Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam. Oxford: Oxford University Press. 2013.

- Duguid. Stephen. "The Politics of Unity: Hamidian Policy in Eastern Anatolia." Middle Eastern Studies 9 (1973): 139–55.

- Dussaud. René (d. 1958). Histoire et religion des Nosairîs. Paris: Bouillon. 1900.

- Ende. Werner. "Mutawālī" EI2. 1993. 7:780–81.

- Fahmy. Khaled. All the Pasha's Men: Mehmed Ali. His Army. and the Making of Modern Egypt. Cairo: American University in Cairo Press. 1997.

- Farah. Caesar. The Politics of Interventionism in Ottoman Lebanon. 1830–1861. London: I. B. Tauris. 2000.

- Firro. Kais. Metamorphosis of the Nation (al-Umma): The Rise of Arabism and Minorities in Syria and Lebanon. 1850–1940. Eastbourne. UK: Sussex Academic Press. 2009.

- Fortna. Benjamin. Imperial Classroom: Islam. the State. and Education in the Late Ottoman Empire. Oxford: Oxford University Press. 2002.

- Franke. Patrick. Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam. Beirut: Franz Steiner. 2000.

- —————————. Göttliche Karriere eines syrischen Hirten: Sulaimān Muršid (1907–1946) und die Anfänge der Muršidiyya. Berlin: Klaus Schwarz. 1994.

- Fried. Morton (d. 1986). The Notion of Tribe. Menlo Park. CA: Cummings. 1975.

- Friedman. Yaron. "Ibn Taymiyya's Fatāwa against the Nusayrī-'Alawī Sect." Der Islam 82 (2005): 349–63.

- —————————. The Nusayrī-'Alawīs: An Introduction to the Religion. History and Identity of the Leading Minority in Syria. Leiden: Brill. 2010.

- Fuess. Albrecht. Verbranntes Ufer: Auswirkungn mamlukischer Seepolitik auf Beirut und die syro-palästinensische Küste (1250–1517). Leiden: Brill. 2001.

- Gelvin. James. Divided Loyalties: Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire. Berkeley: University of California Press. 1998.

- Georgeon. François. Abdulhamid II: Le sultan calife. Paris: Fayard. 2003.

- Gingeras. Ryan. Sorrowful Shores: Violence. Ethnicity and the End of the Ottoman Empire. 1912–1923. Oxford: Oxford University Press. 2009.

- Goldsmith. Leon. "'God Wanted Diversity': Alawite Pluralist Ideals and Their Integration into Syrian Society 1832–1973." British Journal of Middle East Studies 40 (2013): 392–409.

- Göyünç. Nejat. and Wolf-Dieter Hütteroth. Land an der Grenze: Osmanische Verwaltung im heutigen türkisch-syrisch-irakischen Grenzgebiet im 16. Jahrhundert. Istanbul: Eren. 1997.

- Grehan. James Everyday Life and Consumer Culture in 18th-Century Damascus. Seattle: University of Washington Press. 2007.

- Gril. Denis. "Ésotérisme contre hérésie: ʿAbd al-Rahmân al-Bistâmî. un représentant de la science des lettres à Bursa dans la première moitié du XVe siècle." In Syncrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIVe-XVIIIe siècle): Actes du Colloque du Collège de France. octobre 2001. Edited by Gilles Veinstein. 183–95. Paris: Peeters. 2005.

- Gross. Max. "Ottoman Rule in the Province of Damascus. 1860–1909." PhD diss.. Georgetown University. 1979.

- Guyard. Stanislas (d. 1884). "Le fetwa d'Ibn Taimiyyah sur les Nosairis." Journal Asiatique 18 (1871): 158–98.

- ——————————. "Un grand maître des Assassins au temps de Saladin." Journal Asiatique series 7. 9 (1877): 324–489.

- Haarmann. Ulrich (d. 1999). Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit. Freiburg: D. Robischon. 1969.

- Heidemann. Stefan. Die Renaissance der Städte in Nordsyrien und Nordmesopotamien: Städtische Entwicklung und wirtschaftliche Bedingungen in ar-Raqqa und Harrān von der Zeit der beduinischen Vorherrschaft bis zu den Seldschuken. Leiden: Brill. 2002.

- Heyberger. Bernard. "Peuples 'sans loi. sans foi. ni prêtre': druzes et nusayrîs de Syrie découverts par les missionaires catholiques (XVIIe–XVIIIe siècles)."

in L'islam des marges: Mission chrétienne et espaces périphériques du monde musulman XVIe-XXe siècles. Edited by B. Heyberger and Rémy Madinier. 45–80. Paris: Karthala. 2011.

- Hodgson. Marshall (d. 1968). "How Did the Early Shî'a Become Sectarian?" Journal of the American Oriental Society 75 (1955): 1–13.

- Honigman. E.. and Nikita Elisséeff. "Masyad." EI2. 1991. 6:791.

- Hourani. Albert (d. 1993). A History of the Arab Peoples. Cambridge. MA: Harvard University Press. 1991.

- Imber. Colin. "The Persecution of the Ottoman Shiites According to the Mühimme Defterleri. 1565–1585." Der Islam 56 (1979): 245–73.

- Jabbour. Georges. "Safita et son environnement au XIXe siècle." In Histoire économique et sociale de l'Empire Ottoman et de la Turquie (1326–1960). Edited by Daniel Panzac. 605–17. Paris: Peeters. 1995.

- Jennings. Ronald. Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World. 1571–1640. New York: New York University Press. 1993.

- Kara. Adem. "Antakya ve Çevresi Hakkında Yapılan Çalışmalar." Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 3 (2005): 733–52.

- Kaufman. Asher. " 'Let Sleeping Dogs Lie:' On Ghajar and Other Anomalies in the Syria-Lebanon-Israel Tri-Border Region." Middle East Journal 63 (2009): 539–60.

- Kerr. Michael. and Craig Larkin. eds. The Alawis of Syria: War. Faith and Politics in the Levant. London: Hurst. 2015.

- Khoury. Philip. Syria and the French Mandate. London: I. B. Tauris. 1987.

- Khowaiter. Abdul-Aziz. Baibars the First: His Endeavours and Achievements. London: Green Mountain Press. 1978.

- Kieser. Hans-Lukas. Der Verpasste Friede: Mission. Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei. 1839–1938. Zürich: Chronos. 2000.

- Kimyongür. Bahar. Syriana: La conquête continue. Brussels: Investig'Action. 2011.

- Koca. Ferhat. "İbn Teymiyye. Takıyyüddin." Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: İSAM. 1999). 20:391–405.

- Kocaoğlu. Bünyamin. "Ulus-Devletin İnşası Sürecinde bir Türk(çe)leştirme Politikası: 'CHP Hars Komitaları' (1937–1938)." Muhafazkar Düşünce 3 (2007): 23–46.

- Krstíc. Tijana. Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire. Stanford. CA: Stanford University Press. 2011.

- Kurayyim. 'Abd al-Latif. Barbar Agha: Majd Tarabulus U'tiya Lahu. Tripoli: Imbras. 2004.

- Kurtuluş. Abdulkerim. Şıh İbrahim Esir'in Esaretten Kurtuluşu: Şıh Yusuf Esir'in Mersiyesi ve Vasiyeti. Mersin: n.p.. 2000.

- Kutluoglu. Muhammed. The Egyptian Question (1831–1841). The Expansionist Policy of Mehmed Ali Pasa in Syria and Asia Minor and the Reaction of the Sublime Porte. İstanbul: Eren. 1998.

- Lambert. Malcolm. The Cathars. Oxford: Blackwell. 1998.

- Landis. Joshua. "Alawi-Ismaili Confrontation in Qadmous: What Does It Mean?" 28 July 2005. http://syriacomment.com.

- Laoust. Henri. Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-Dīn Ahmad b. Taimīya. Cairo: Institut français d'archéologie orientale. 1939.

- ————————. "Remarques sur les expéditions du Kasrawan sous les premiers Mamluks." Bulletin du Musée de Beyrouth 4 (1940): 93–115.

- ————————. Les schismes dans l'islam: Introduction à une étude de la religion musulmane. Paris: Payot. 1965.

- Lawson. Fred. "The Northern Syrian Revolts of 1919–1921 and the Sharifian Regime: Congruence or Conflict of Interests and Ideologies?" In From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon. Edited by Thomas Philipp and Christoph Schumann. 257–74. Würzburg: Ergon. 2004.

- Le Gac. Daniel. La Syrie du général Assad. Brussels: Éditions Complexe. 1991.

- Le Roy Ladurie. Emmanuel. Montaillou. village occitan de 1294 à 1324. 2nd ed. Paris: Gallimard. 1982.

- Lewis. Bernard. "Ottoman Land Tenure and Taxation in Syria." Studia Islamica 50 (1979): 109–24.

- Lewis. Norman. "Taïbe and El Kowm. 1600–1980." Cahiers de l'Euphrate 5–6 (1991): 67–78.

- Little. Donald. "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?" Studia Islamica 41 (1975): 93–111.

- ————————. "The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya." International Journal of Middle East Studies 4 (1973): 311–27.

- ————————. An Introduction to Mamluk Historiography. Wiesbaden: Steiner. 1970.

- Lowry. Heath. "The Ottoman Tahrîr Defterleri as a Source for Social and Economic History: Pitfalls and Limitations." In Studies in Defterology: Ottoman Society in the Fifteenth and Sixteenth Centuries. 3–18. Istanbul: Isis Press. 1992.

- Makdisi. Ussama. The Culture of Sectarianism: Community. History and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon. Berkeley: University of California Press. 2000.

- Mantran. Robert. and Jean Sauvaget. Règlements fiscaux ottomans: les provinces syriennes. Beirut: Institut Français de Damas. 1951.

- Mardin. Şerif. The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas. Princeton. NJ: Princeton University Press. 1982.

- Masters. Bruce. Christians and Jews in the Ottoman Arab World. Cambridge: Cambridge University Press. 2001.

- Mazzaoui. Michel. The Origins of the Safawids: Shi'ism. Sufism and the Ġulat. Wiesbaden: Franz Steinter. 1972.

- Meeker. Michael. A Nation of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity. Berkeley: University of California Press. 1997.

- Melville. Charles. "Sometimes by the Sword. Sometimes by the Dagger': The Role of the Isma'ilis in Mamluk-Mongol Relations in the 8th/14th Century." In Medieval Ismaili History and Thought. Edited by Farhad Daftary. 247–63. Cambridge: Cambridge University Press. 1996.

- Méouchy. Nadine. "Le mouvement des ʿisabat en Syrie du Nord à travers le témoignage du chaykh Youssef Saadoun (1919–1921)." In The French and British Mandates in Comparative Perspective / Les mandats français et anglais dans une perspective comparative. Edited by Nadine Méouchy and Peter Sluglett. 649–71. Leiden: Brill. 2004.

- ———————. "Rural Resistance Movements and the Introduction of New Forms of Consciousness in the Syrian Countryside. 1918–1926." In From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon. Edited by Thomas Philipp and Christoph Schumann. 275–89. Würzburg: Ergon. 2004.

- Mertcan. Hakan. Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler (Tarih. Kimlik. Siyaset). Adana: Karahan Kitabevi. 2014.

- Mervin. Sabrina. " 'L'entité alaouite.' une création française." In Le choc colonial et l'islam: les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam. Editd by Pierre-Jean Luizard. 343–58. Paris: La Découverte. 2006.

- ———————. Un réformisme chiite: Ulémas et lettrés du Ǧabal ʿĀmil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban. Paris: Éditions Karthala. Cermoc et Iféad. 2000.

.Minorsky. Vladimir. "Ahl-i Hakk." EI2. 1960. 1:260–63 -

- Mirza. Nasseh Ahmad. Syrian Ismailism: The Ever Living Line of the Imamate. Surrey. UK: Curzon. 1997.

- Mitchell. Timothy. Colonising Egypt. Berkeley: University of California Press. 1991.

- Mizrahi. Jean-David. Genèse de l'État mandataire: Service des Renseignements et bandes armées en Syrie et au Liban dans les années 1920.

Paris: Publications de la Sorbonne. 2003.

- Momen. Moojan. An Introduction to Shi‘i Islam. New Haven. CT: Yale University Press. 1985.

- Moore. R. I. The Origins of European Dissent. 2nd ed. Oxford: Blackwell. 1985.

- Moosa. Matti. Extremist Shiites: The Ghulat Sects. Syracuse. NY: Syracuse University Press. 1988.

- Mortel. Richard. "The Husaynid Amirate of Medina during the Mamluk Period." Studia Islamica 80 (1994): 97–123.

- ———————. "Zaydi Shi‘ism and the Hasanid Sharifs of Mecca." International Journal of Middle East Studies 19 (1987): 455–72.

- Mouton. Jean-Michel. Damas et sa principauté sous les Saljoukides et les Bourides 1076–1154. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale. 1994.

- ————————————. Al-Ta'sis li-Tarikh al-Shi‘a fi Lubnan wa-Suriya. Beirut: Dar al-Milak. 1992.

- Mulder. Stephennie. "Sunnis. Shi‘is and the Shrines of the ‘Alids in the Medieval Levant." PhD diss.. University of Pennsylvania. 2008.

- Murphey. Rhoads. "Tobacco Cultivation in Northern Syria and Conditions of Its Marketing and Distribution in the Late Eighteenth Century." Turcica 17 (1985): 205–26.

- Naef. Silvia. "Aufklärung in einem schiitischen Umfeld: Die libanesische Zeitschrift al-‘Irfān." Die Welt des Islams 36 (1996): 365–78.

- Nakash. Yitzhak. The Shiʿis of Iraq. Princeton. NJ: Princeton University Press. 1994.

- Neumann. Christoph. Das Indirekte Argument: Ein Plädoyer für die Tanzīmāt vermittels der Historie. Münster: Lit. 1994.

- Nwyia. Paul. "Makzun al-Sinjarī. poète mystique alaouite." Studia Islamica 40 (1974): 87–113.

- Ocak. Ahmet Yaşar. Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.–17. Yüzyıllar). Istanbul: Tarih Vakfı. 1998.

- Ortaylı. İlber. "Groupes hétérodoxes et l'administration ottomane." In Syncretistic Religious Communities in the Near East: Collected Papers of the International Symposium "Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present." Edited by Krisztina Kehl-Bodrogi et al.. 205–11. Leiden: Brill. 1997.

- Osterhammel. Jürgen. Die Entzauberung Asiens: Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert. Munich: C. H. Beck. 1998.

- ——————————. Die Verwandlung der Welt: Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts. Munich: C. H. Beck. 2009. Translated by Patrick Camiller as The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century. Princeton. NJ: Princeton University Press. 2014.

- O'Zoux. Raymond. Les États du Levant sous mandat français. Paris: Larose. 1931.

- Öztürk. Mustafa. "XVIII. Yüzyılda Antakya ve Çevresinde Eşkiyalık Olayları." Belleten 54 (1990): 963–93.

- Paoli. Bruno. "La diffusion de la doctrine nusayrie au IVe/Xe siècle d'après le Kitāb Hayr al-sanī'a du šayh Husayn Mayhūb Harfūš." Arabica 58 (2011): 19–52.

- Pişmanlık. Uğur. Tarsus İşçi Sınıfı Tarihi: 19. Yüzyıldan Günümüze. Istanbul: Yazılama. 2013.

- Prager. Laila. "Alawi Ziyāra Tradition and Its Interreligious Dimensions: Sacred Places and Their Contested Meanings among Christians. Alawi and Sunni Muslims in Contemporary Hatay (Turkey)." Muslim World 103 (2013): 41–61.

- Procházka-Eisl. Gisela. and Stephan Procházka. The Plain of Saints and Prophets: The Nusayri-Alawi Community of Cilicia (Southern Turkey) and Its Sacred Places. Wiesbaden: Harrossowitz. 2010.

- Provence. Michael. The Great Syrian Revolt and the Rise of Arab Nationalism. Austin: University of Texas Press. 2005.

- al-Qadi. Wadad. "The Development of the Term Ghulāt in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya." In Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft. Göttingen. Edited by Albert Dietrich. 295–319. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1976.

- Reyhani. Mahmut (d. 2015). Gölgesiz Işıklar. Vol. 2: Tarihte Aleviler. Istanbul: Can Yayınları. 1995.

- Rosenthal. Franz (d. 2003). "Ibn al-Fuwatī." EI2. 1971. 3:769–70.

- Rubin. Avi. Ottoman Nizamiye Courts: Law and Modernity. New York: Palgrave Macmillan. 2011.

- Saadé. Gabriel. "Lattaquié au dix-huitième siècle." In Orient et Lumières:

Actes du Colloque de Lattaquié (Syrie). 3–9. Grenoble: Recherches et Travaux. 1987.

- de Sacy. Antoine Silvestre (d. 1838). Exposé de la religion des druzes. tiré des livres religieux de cette secte. Paris: Imprimérie Royale. 1838.

- Salati. Marco. "Toleration. Persecution and Local Realities: Observations on the Shiism in the Holy Places and the Bilad al-Sham (16th-17th Centuries)." In La Shi'a nell'Impero Ottomano. Rome: Accademia Nazionale dei Lincei. 1993. 123–32.

- Salibi. Kamal. "The Buhturids of the Ġarb: Mediaeval Lords of Beirut and of Southern Lebanon." Arabica 8 (1961): 74–97.

- ——————. A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered. Berkeley: University of California Press. 1988.

- ——————. "Mount Lebanon under the Mamluks." In Quest for Understanding: Arabic and Islamic Studies in Memory of Malcolm Kerr. Edited by Samir Seikaly et al.. 15–32. Beirut: AUB. 1991.

- Salibi. Kamal. and Yusuf Khoury. eds. The Missionary Herald: Reports from Ottoman Syria. 1819–1870. Amman: Royal Institute for Inter-Faith Studies. 1995.

- al-Salih. Mahmud. Al-Naba' al-Yaqin 'an al-'Alawiyyin. Beirut: Mu'assasat al-Balagh. 1961.

- Salisbury. Edward. "The Book of Sulaimân's First Ripe Fruit. Disclosing the Mysteries of the Nusairian Religion." Journal of the American Oriental Society 8 (1866): 227–308.

- Salzmann. Ariel. Toqueville in the Ottoman Empire: Rival Paths to the

Modern State. Leiden: Brill. 2004.

- al-Samad. Qasim. "Nizam al-Iltizam fi Wilayat Tarabulus fi'l-Qarn 18 min khilal Watha'iq Sijillat Mahkamatiha al-Shar'iyya." In al-Mu'tamar al-Awwal li-Tarikh Wilayat Tarabulus ibana'l-Hiqba al-'Uthmaniyya 1516–1918. 59–95. N.p.: Lebanese University. 1995.

- Sari. Yasir. Safahat min Tarikh al-Ladhiqiyya. Damascus: Wizarat al-Thaqafa. 1992.

- Sauvaget. Jean. "Décrets Mamelouks de Syrie (III)." Bulletin d'études orientales 12 (1947–48): 5–60.

- Seale. Patrick (d. 2015). Asad of Syria: The Struggle for the Middle East. Berkeley: University of California Press. 1988.

- Shahid. Irfan. "Tanūkh." EI2. 2000. 10:190–92.

- Shaw. Stanford. and Ezel Kural Shaw. History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Vol. 2: Reform. Revolution. and Republic: The Rise of Modern Turkey. 1808–1975. Cambridge: Cambridge University Press. 1977.

- Shields. Sarah. Fezzes in the River: Identity Politics and European Diplomacy in the Middle East on the Eve of World War II. Oxford: Oxford University Press. 2011.

- Sneath. David. The Headless State: Aristocratic Orders. Kinship Society. and Misrepresentations of Nomadic Inner Asia. New York: Columbia University Press. 2007.

- Sohrweide. Hanna. "Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkung auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert." Der Islam 41 (1965): 95–223.

- Somel. Selçuk Akşin. The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire. 1839–1908: Islamization. Autocracy and Discipline. Leiden: Brill. 2001.

- Sourdel. Dominique. and Janine Sourdel-Thomine. "Un Sanctuaire chiite de l'ancienne Balis." In Mélanges d'Islamologie. Edited by Pierre Salmon. 247–53. Leiden: Brill. 1974.

- Stewart. Devin. "Popular Shi'ism in Medieval Egypt: Vestiges of Islamic Sectarian Polemics in Egyptian Arabic." Studia Islamica 84 (1996): 35–66.

- Strothmann. Rudolf. "Festkalender der Nusairier: Grundlegendes Lehrbuch im syrischen Alawitenstaat." Der Islam 27 (1946).

- Süreyya. Mehmed (d. 1909). Sicill-i Osmanî. Edited by Nuri Akbayar and Seyit Ali Kahraman. Istanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı. 1996.

- Tachjian. Vahé. La France en Cilicie et en Haute-Mésopotamie: Aux confins de la Turquie. de la Syrie et de l'Irak (1919–1933). Paris: Karthala. 2004.

- Talhamy. Yvette. "American Protestant Missionary Activity among the Nusayris (Alawis) of Syria in the Nineteenth Century." Middle Eastern Studies 47 (2011): 215–36.

- ————————. "Conscription among the Nusayris ('Alawis) in the Nineteenth Century." British Journal of Middle Eastern Studies 38 (2011): 23–40.

- ————————. "The Fatwas and the Nusayri/Alawis of Syria." Middle East Studies 46 (2010): 175–91.

- ————————. "The Nusayri Leader Ismail Khayr Bey and the Ottomans (1854–58)." Middle Eastern Studies 44 (2008): 895–908.

- Tankut. Hasan Reşit. Nusayriler ve Nusayrilik Hakkında. Ankara: Ulus Basımevi. 1938.

- Tapper. Richard. "Anthropologists. Historians and Tribespeople on Tribe and State Formation in the Middle East." In Tribes and State Formation in the Middle East. Edited by Philip Khoury and Joseph Kostiner. 48–73. Berkeley: University of California Press. 1990).

– T. C. Genelkurmay Başkanlığı. Türk İstiklal Harbi IV'üncü Cilt Güney Cephesi. Ankara: Genelkurmay Basımevi. 2009.

- Tekin. Mehmet. Hatay Tarihi: Osmanlı Dönemi. Ankara: Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı. 2000.

- Tezcan. Baki. The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World. Cambridge: Cambridge University Press. 2010.

- Tibawi. A. L. American Interests in Syria. 1800–1901: A Study of Educational. Literary and Religious Work. Oxford: Clarendon Press. 1966.

- Tsugitaka. Sato. State and Rural Society in Medieval Islam. Leiden: Brill. 1997.

- Tümkaya. Yunus. Farklılığa Rağmen Bir Olmak: Nusayri Alevi Dünyasında Bir Gezi. Istanbul: Can Yayınları. 2004.

- Türk. Hüseyin. Nusayrilik (Arap Aleviliği) ve Nusayrilerde Hızır İnancı. Ankara: Ütopya. 2002.

- Türkmen. Ahmet Faik. Mufassal Hatay: Tarih. Cografya. Ekalliyetler. Mezhepler. Edebiyat. İçtimai Durum. Lengüistik Durum. Folklor. Etnografya ve Hatay Davcasını ihtiva eden 4 cild. Istanbul: Cumhuriyet Matbaası. 1937–39.

- Umar. Ömer Osman. Osmanlı Yönetimi ve Fransız Manda İdaresi Altında Suriye (1908–1938). Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi. 2004.

- Üstün. İsmail Safa. "The Ottoman Dilemma in Handling the Shi'i Challenge in Nineteenth-Century Iraq." In The Sunna and Shi'a in History: Division and Ecumenism in the Muslim Middle East. Edited by Ofra Bengio and Meir Litvak. 87–103. New York: Palgrave Macmillan. 2011).

- Üzüm. İlyas. Comments in Irene Melikof et al.. eds. Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler. Bektaşîler. Nusayrîler. Istanbul: Ensar Neşriyat. 1999. 199–208.

- ————. "Nusayrîlik." Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Istanbul: İSAM. 2007. 33:270–74.

- Van Dam. Nikolaos. The Struggle for Power in Syria: Sectarianism. Regionalism and Tribalism. 1961–1978. London: I. B. Tauris. 1979.

- Venzke. Margaret. "The Ottoman Tahrir Defterleri and Agricultural Productivity: The Case for Northern Syria." Osmanlı Araştırmaları 17 (1997): 1–13.

- ————. "Syria's Land-Taxation in the Ottoman 'Classical Age' Broadly Considered." In V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi: Tebliğler. Edited by Marmara Universitesi Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi. 419–34. Ankara: Türk Tarih Kurumu. 1990.

- Verdeil. Chantal. "Une 'révolution sociale dans la montagne': la conversion des Alaouites par les jésuites dans les années 1930." In L'islam des marges: Mission chrétienne et espaces périphériques du monde musulman XVIe–XXe siècles. Edited by Bernard Heyberger and Rémy Madinier. 81–105. Paris: Karthala. 2011.

- Vermeulen. Urbain. "The Rescript against the Shi'ites and Rafidites of Beirut. Saida and District (764 AH/1363 AD)." Orientalia Lovaniensia Periodica 4 (1973): 169–75.

- ——————————. "Some Remarks on a Rescript of an-Nasir Muhammand b. Qala'un on the Abolition of Taxes and the Nusayris (Mamlaka of Tripoli 717/1317)." Orientalia Lovaniensia Periodica 1 (1970): 195–201.

- Voss. Gregor. 'Alawīya oder Nusairīya: Schiitische Machtelite und sunnitische Opposition in der Syrischen Arabischen Republik (Hamburg: n.p.. 1987).

- Watenpaugh. Keith. Being Modern in the Middle East: Revolution. Nationalism. Colonialism and the Arab Middle Class. Princeton. NJ: Princeton University Press. 2006.

- ——————————. "'Creating Phantoms': Zaki al-Arsuzi. the Alexandretta Crisis. and the Formation of Modern Arab Nationalism in Syria." International Journal of Middle East Studies 28 (1996): 363–89.

- Wazzan. Kinda. "La production de la périphérie nord de Lattaquié (Syrie): Stratégie d'acteurs et formes produites." PhD diss.. Université François-Rabelais. 2012.

- Weiss. Max. In the Shadow of Sectarianism: Law. Shi'ism and the Making of Modern Lebanon. Cambridge. MA: Harvard University Press. 2010.

- Weulersse. Jacques (d. 1946). Le Pays des Alaouites. Tours: Arrault. 1940.

- White. Benjamin. The Emergence of Minorities in the Middle East: The Politics of Community in French Mandate Syria. Edinburgh: Edinburgh University Press. 2011.

- White. Sam. The Climate of Rebellion in the Early Modern Ottoman Empire. Cambridge: Cambridge University Press. 2011.

- Whitehead. Neil. "Tribes Make States and States Make Tribes: Warfare and the Creation of Colonial Tribes and States in Northeastern South America." In War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare. Edited by N. Whitehead and R. Brian Ferguson. 127–50. Santa Fe: School of American Research. 1992.

- Winter. Stefan. "'Alawism and Islam: Whom Does the Debate about the Religious Legitimacy of the Syrian Regime Serve?" M.A. thesis. University of Erlangen. 1994.

- ————————. "Aufstieg und Niedergang des osmanischen Wüstenemirats (1536–1741): Die Mawali-Beduinen zwischen Tribalisierung und Nomadenaristokratie." Saeculum 63 (2013): 249–63.

- ————————. "Les Kurdes de Syrie dans les archives ottomanes (XVIIIe siècle)." Études Kurdes 10 (2009): 125–56.

- ————————. "Les Kurdes du Nord-Ouest syrien et l'Etat ottoman. 1690–1750." In Sociétés rurales ottomanes. Edited by Mohammad Afifi et al.. 243–58. Cairo: IFAO. 2005.

- ————————. "The Nusayris before the Tanzimat in the Eyes of Ottoman Provincial Administrators. 1804–1834." In From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon. Edited by Thomas Philipp and Christoph Schumann. 97–112. Würzburg: Ergon. 2004. Published in French with editorial corrections as "Les nusayris au regard des administrateurs provinciaux ottomans d'avant les Tanzimat (1804–1834)." Chronos 9 (2004): 211–35.

- ————————. “Osmanische Sozialdisziplinierung am Beispiel der Nomadenstämme Nordsyriens im 17.-18. Jahrhundert.” Periplus: Jahrbuch für außereuropäische Geschichte 13 (2003): 51–70.

- ————————. “La révolte alaouite de 1834 contre l’occupation égyptienne: perceptions alaouites et lecture ottomane.” Oriente Moderno 79 (1999): 60–71.

- ————————. “Shams al-Din Muhammad ibn Makki ‘al-Shahid al-Awwal’ (d. 1384) and the Shi‘a of Syria.” Mamluk Studies Review 3 (1999): 159–82.

- ————————. The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule. 1516–1788. Cambridge: Cambridge University Press. 2010.

- Yaffe. Gitta. “Suleiman al-Murshid: Beginnings of an Alawi Leader.” Middle Eastern Studies 29 (1993): 624–40.

- Yüksel. Emrullah. “Birgivî.” In Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Istanbul: İSAM. 1992. 6:191–94.

- zeidner. Robert. The Tricolor over the Taurus: The French in Cilicia and Vicinity. 1918–1922. Ankara: Turkish Historical Society. 2005.

- Zürcher. Erik J. “The Ottoman Conscription System in Theory and Practice. 1844–1918.” Rev. ed. In The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Atatürk’s Turkey. Edited by Erik J. Zürcher. 154–66. London: I. B. Tauris. 2010.

فهرس عام

-ب-

-ث-

-ج-

-ح-

- حصن ياشوط

- حقي باشا

- حلّة عارة، قرية

- حلب، السلالة الحمدانية، مركز الدعوة الخصيبية، مجزرة العلويين المزعومة، ولاية/ سنجق عثماني، المسيحيون في حلب، التجارة، مقاطعة حلب الكردية، الحكومة المصرية، مفتي حلب، كولاية انتدابية فرنسية.

- حلبكو، قرية

- حمّين، قرية

- حماة، منطقة حماة، سنجق حماة، الحاكم (المتسلم أو قائم المقام)، محافظة حماة، محكمة حماة الشرعية

- حمادة، عائلة (شيعة اثني عشرية)

- حمام القراحلة، منطقة

- حمد العباس

- حمدي باشا

- حمزة بن علي

- حوران

- قضاء الحميدية

-خ-

-د-

-ز-

-س-

- الشيخ بدر

- شعبة، عائلة

- شعيب، عائلة

- شمسين، عائلة. التحول الديني، أبو قاسم الشبلي، علي ابن الشبلي، درويش ابن الشبلي، حسين، محمد، محمد محسن، ملحم حسين، مصطفى ابن شمسين، شمسين ابن محمد، الشبلي، زيدان، ذرية الشبلي، علي ابن حسين، محفوظ ابن درويش، صقر ابن محفوظ، سلالة المحفوظ، صافي صقر المحفوظ، دندش صقر، درويش صقر، خضر صقر، زاهر صقر

- شوفلر، إرنست

- شين، قرية

-ص-

- الصابئة

- الصالحية

- الصريفة

- الصفويون

- الصلح، رضا

- الصليبيون، القلاع الصليبية

- الصويري، علي

- صافيتا، ناحية أو مديرية

-غ-

-ف-

-ل-

-م-

-ن-

-ه-

هذا الكتاب

معظم الدراسات عن الماضي العلوي كانت إما شديدة التركيز على المعتقدات أو أنتجت تاريخًا أخباريًا يحاول حبك سردية كاملة من حفنة من الإشارات إلى ما يبدو أنه حالات نزاع واضطهاد وعنف طائفي... في حين إنه كان نادر الحدوث، وذلك من أجل إنتاج قصة صراع لا يبدو أن له نهاية. لكن الكتاب سيركز بالتحديد على دلائل تاريخية أقل بروزًا -لكنها في النهاية عادية- تشير إلى تفاعل عادي، روتيني، يشبه ما يحدث كل يوم، بين العلويين وجيرانهم، أو بينهم وبين سلطات الدولة. على وجه التحديد، ستلقي هذه الفصول الضوء على ثروة من الوثائق الإدارية من إسطنبول وطرابلس على حد سواء، وثائق لم يستخدمها أحد من قبل، لأسباب من بينها عدم دعمها للسردية المعتادة.. وسلسلة جديدة من الوثائق من الأرشيفات العسكرية في أنقرة تكشف روابط وظيفية بين ثورة علوية ضد الفرنسيين في نهاية العهد العثماني والقوات الكمالية في الأناضول.

ستيفان وينتر



أستاذ مشارك في قسم التاريخ بجامعة الكيبيك في مدينة مونتريال (Univer-sité du Québec à Montréal). وهو مهتم بالتاريخ العثماني، ويعتبر نفسه مؤرخًا للفترة العثمانية في سورية ولبنان وتركيا، ويعتمد في أبحاثه على الأرشيفات العثمانية العربية والتركية. من كتبه الأخرى كتاب (الشيعة في لبنان تحت الحكم العثماني) (The Shiite of Lebanon under Ottoman Rule).

السعر: 20 دولارًا

ISBN 978-605-79645-1-9

9 786057 964519

ميسلون للطباعة والنشر والتوزيع
Maysaloon for printing, publishing and distribution